

# Bogoslavni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Razprave

---

- Inocent-Mária V. Szaniszló** *Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society*
- Jon Grošelj** *Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic*
- Simon Malmenvall** *Florentinski koncil (1438–1439)*
- Ervin Budiselić** *Christian Witness for the 21<sup>st</sup> Century*
- Stanislav Južnič** *Ukinitve teoloških študijev v Ljubljani*
- Slavko Krajnc** *Liturgy and Mission*
- Igor Bahovec** *Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini*
- Igor Bahovec** *Sinoda o družini in stanje v Sloveniji*
- Brigita Perše** *Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi*
- Elżbieta Osewska** *Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen*
- Christian Gostečnik idr.** *Nove dimenzije analize*

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Letnik 74**

**2014 • 3**

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**3**

**Letnik 74  
Leto 2014**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2014**

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonsel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarčni duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Hrcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti

## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

### TEMA / THEME

- 359 Inocent-Mária V. Szaniszló, Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society**  
*Obnova singerizma v češki in v slovaški postkomunistični družbi*
- 373 Jon Grošelj, Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic**  
*On the Main Issues in the Catholic Social Encyclicals*
- 385 Simon Malmenvall, Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja**  
*The Council of Florence (1438–1439): Successes and Failures in Settling the Issue of East-West Union*
- 399 Ervin Budiselić, Christian Witness for the 21<sup>st</sup> Century: Contemporary, yet Orthodox and Radical**  
*Krščansko pričevanje za 21. stoletje: sodobno, vendar pravoverno in radikalno*
- 413 Stanislav Južnič, Ukinitvev teoloških študijev v Ljubljani: ob dvestoletnici smrti njihovega direktorja Jožefa Gregorja Lenaca; ob dvestoletnici Družbe Jezusove**  
*Suppression of Theological Studies in Ljubljana: The Bicentenary of the Death of their Director Joseph Gregor Lenaz; the Bicentenary of the Restoration of the Society of Jesus*
- 435 Slavko Krajnc, Liturgy and Mission**  
*Liturgija in misijonsko poslanstvo*
- 449 Igor Bahovec, Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela**  
*Challenges of Vatican Preparatory Document of the Synod of Bishops on the Family: on the Views about the Family and the Work Dynamics of the Synod*
- 461 Igor Bahovec, Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav**  
*Synod on the Family and the Situation in Slovenia: Results of the Slovenian Questionnaire and of Some Other Surveys*
- 479 Brigita Perše, Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete *Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let***  
*Future Role of Clergy and Laity in the Church as Seen by Priests: An Investigation on the Basis of the Survey The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years*
- 495 Elżbieta Osewska, Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen vom 8. März 2010: Kontext und Ursachen**  
*Temeljni program kateheze katoliške Cerkve na Poljskem z dne 8. marca 2010: kontekst in razlogi*

- 507 Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate, Nove dimenzije analize**  
*New Dimensions of Psychoanalysis*

**OCENE / REVIEWS**

- 521 Stanislav Slatinek, Izgubljeni prstan (Maksimilijan Matjaž)**
- 523 Jure Volčjak, ur., Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750–1824 (Miha Šimac)**
- 525 Leszek Kuk in Stanislaw Zimniak, ur., Il primate di Polonia Card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca (Bogdan Kolar)**

**POROČILA / REPORTS**

- 529 Mednarodni znanstveni simpozij Posameznik, skupnost in družba, Osaka, 28.–30. marec 2014 (Peter Rožič)**
- 533 19. mednarodna konvencija ASN O narodnostnih študijah, New York, 24.–26. april 2014 (Peter Rožič)**
- 537 1. regijska znanstvena konferenca ASEES in CESS Najnovejše o srednjeazijskih študijah, Astana, 22.–24. maj 2014 (Peter Rožič)**

**NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS**

- 543 Navodila sodelavcem**

## Sodelavci in sodelavke / Contributors

### Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*igor.bahovec@guest.arnes.si*

### Ervin BUDISELIĆ

mag. teol., doktorand Th.M., Doctoral Student  
Biblijski institut Biblical Institute  
Kušlanova 21, HR – 10000 Zagreb  
*ebudiselic@bizg.hr*

### Robert CVETEK

izr. prof., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*robert.cvetek@guest.arnes.si*

### Christian GOSTEČNIK

prof. dr., za psihologijo religije PhD, Prof., Psychology of Religion  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*christian.gostecnik@guest.arnes.si*

### Jon GROŠELJ

dipl. filozof in ekonomist (UN) B. A. (Philosophy and Economy)  
Novo Polje, cesta 1 4, SI – 1260 Ljubljana - Polje  
*jon.groselj@gmail.com*

### Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science  
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma  
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA  
*stanislav.juznic@kostel.si; stanislav.juznic-1@ou.edu*

### Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkev PhD, Prof., Church History  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bogdan.kolar@guest.arnes.si*

### Slavko KRAJNC

izr. prof. dr., za liturgiko PhD, Assoc. Prof., Liturgics  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*slavko.krajnc1@guest.arnes.si*

### Simon MALMENVALL

mag. zgodovine; dipl. rusistike M.A. of History; B. A. Russian Studies  
Pod hribom 68, SI – 1000 Ljubljana  
*malmenvall@gmail.com*

### Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor  
*maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si*

### Elzbieta OSEWSKA

izr. prof., za družinske študije PhD, Assoc. Prof., Family Studies  
Wydział Studiów nad Rodziną, Instytut Family Studies,  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie Cardinal Stefan Wyszyński University  
skr. pocztowa 144, ul. Baczyńskiego 9, PL – 05-092 Łomianki  
*osewska@wp.pl*

**Tanja PATE**

univ. dipl. soc. pedagog, asist., doktorand UL B.A. in Social Pedagogy, Assist., Doctoral Student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja@pate.si*

**Brigita PERŠE**

dr., teologija PhD, Theology  
 Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office  
 Ciril – Metodov trg 4, SI – 1000 Ljubljana  
*brigita.perse@gmail.com*

**Tanja REPIČ – SLAVIČ**

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja.repic@teof.uni-lj.si*

**Peter ROŽIČ**

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science  
 Santa Clara University, Department of Political Science  
 500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053  
*prozic@scu.edu*

**Inocent-Mária V. SZANISZLÓ**

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology  
 Teologická fakulta v Košiciach, Faculty of Theology in Košice,  
 Katolícka univerzita v Ružomberku Catholic university of Ružomberok  
 Hlavná 89, SK – 04121 Košice  
*vladimir.szaniszlo@ku.sk*

**Miha ŠIMAC**

dr., asist. za zgodovino Cerkve Ph.D., Assist., Church History  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*miha.simac@teof.uni-lj.si*

**Razprave**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 359—372

UDK: 17.023.33

Besedilo prejeto: 1/2014; sprejeto: 8/2014

*Inocent-Mária V. Szaniszló***Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society**

*Abstract:* In recent years, the thought of the Vienna-born Australian Peter Singer has had an increasing effect on several Czech and Slovak philosophers like David Černý or Peter Sýkora. In this paper we present some views and responses on Anglo-Saxon thinking close to Singer's speciesistic theory and his other views from the perspective of philosophical and theological ethics. We consider mainly the views of authors from the German-speaking area, who in their works discuss Singer's speciesistic theory. Germany is still struggling with the consequences of Nazism, the nightmare of the 20th century, which is closely linked precisely with this theory. The aim of the article is not to logically refute Singer's theory but to point out its shortcomings and highlight the reasons for its ethical unacceptability. In the end we turn the arguments towards those who would prefer to perform research on human embryos and human embryonic stem cells. In discussions on the value and the beginning of human life in Czech and Slovak societies diverse positions are taken on different levels, which are often influenced by different philosophical currents and different mentalities. However, these professionals should clearly prove that the human embryo is not a man or a human person and may therefore be freely killed and used for research.

*Key words:* bioethics research, history of life issues, embryonic stem cells, Peter Singer, speciesism

*Povzetek:* **Obnova singerizma v češki in v slovaški postkomunistični družbi**

V bližnji preteklosti se je vse bolj večal vpliv misli na Dunaju rojenega Avstralca Petra Singerja na mnoge češke in slovaške filozofe, kakor sta David Černý in Peter Sýkora. V tem članku predstavljamo nekaj odzivov in pogledov na anglosaško mišljenje, ki je blizu Singerjevi specistični teoriji in njegovim drugim pogledom na področju filozofske in teološke etike. V glavnem obravnavamo odzive avtorjev z nemško govorečega območja, ki v svojih delih ocenjujejo Singerjevo specistično teorijo. Nemčija se še vedno sooča s posledicami nacizma v 20. stoletju, ki je tesno povezan s to teorijo. Cilj tega članka ni logična zavrnitev Singerjeve teorije, ampak prikaz njenih slabosti in navajanje nekaj razlogov, zakaj ne more biti etično sprejemljiva. V sklepnem delu poskušamo obrniti argumente na tiste, ki bi želeli opravljati raziskave na človeških zarodkih in na človeških



zarodnih izvornih celicah. V razpravah o vrednosti in začetku človeškega življenja na Češkem in na Slovaškem so izražena različna stališča na različnih ravneh, ki so mnogokrat pod vplivom različnih filozofskih tokov in mišljenj. Ti profesionalci naj jasno pokažejo in dokažejo, da človeški zarodek ni človek oziroma človeška oseba in ga zato smejo ubiti ali uporabljati v raziskovalne namene.

*Ključne besede:* bioetične raziskave, zgodovina življenjskih vprašanj, izvorne zarodne celice, Peter Singer, specizem

If we want to talk about democracy, the importance of humanistic sciences and human rights of these days' Central Europe, we have to ask what is the position of the human being in this world and society, especially in relationship to other creatures. They also need an exact specification of their position in this world.

Recently, in our Czech and Slovak society, slowly but surely, people have been discussing the protection of human life and the need to adopt an attitude towards more and more accessible manipulation with germs of human life. In the name of treatment of some difficult treatable diseases or possibilities for further transmission of human life, there are on the other hand sought methods which defend these newly discovered bio-technical processes and which are often conducted in the name of humanity's bright tomorrows.

Controversies, which now move the philosophical and theological world, concern the problems that may seem unnecessary for some, because the answer is clear to him. On the other hand, somebody can have considerable difficulties dealing with this issue. Actually it is a problem frequently mentioned in the media, where we address dealing about the fact of the beginning, and therefore about actual human life - a person who deserves protection. The issue of protecting human life has become a problem to the extent that many times we cannot find a satisfactory answer for both views. In practice, however, it simply regards the fact that all bio-medical practices that are currently in use, should be in accordance with ethics and natural law. The general rule should be that any man in the stages of development should not be killed for therapeutic research; even if these might be important and beneficial. Each person's life should be protected by law. But the same law that protects life also allows this killing in special cases and under certain conditions for example: artificial abortion, artificial insemination, cloning, euthanasia, etc... If we argued that human life in some situation has lower or greater value, we would admit that this life and therefore man does not always have the same value and thus a potential human being can be deprived of life at any time without breaking the law. It is necessary to think deeply about this and to justify the argument which states that human life always has the same value from beginning to end. (Zálesová 2010, 8)

Similarly, in the Slovak daily, and especially in the professional press, there quite often occur discussions about this issue. We can consider these efforts as a positive trend. More recently, in professional journals, in the periodical journal of philosophy, the scientific and argumentative discussion at a philosophical level

between Peter Volek from the Faculty of Philosophy, Catholic University in Ružomberok and Peter Sýkora from the Faculty of Philosophy, University of St. Cyril and Methodius in Trnava has taken place concerning the topic of the need to protect human zygote. (Sýkora 2008, 804–16) In the final analysis, in 2008, by the Slovak Writers' Society, with the support of the Ministry of Culture, some Singer's articles were published (with the tagline »The most read professional book since Bertrand Russell«) showing interest in some parts of the Slovak public on his ideas. (Singer 2008) We would like to contribute a few remarks to the current philosophical debate and so expand from our philosophical-theological-ethical position on the horizons of the issue.

## 1. Problem of speciesism acceptability

Sýkora reproaches Volek for not accept a generally accepted understanding of human dignity in modern liberal-democratic societies of the Western type. (Sýkora 2008, 804) But against such an understanding of Western thought about these fundamental questions the Vatican instruction *Dignitas personae* was published. In article 35 we read: »Implementation of experimentation on human embryos means a crime against their dignity as human creatures, which are entitled to the same esteem as children already born and which we owe to each person. It is always a heavy moral offense.« (Congregation for the Doctrine of the Faith 2008) Sýkora, however further criticizes Volek for not allow killing of any human being just for one reason: that this is a member of the human race. This argument, as well as the concept of human dignity is considered as the speciesism attitude that recognizes the right to life only insofar as it suits his argumentation. (Sýkora 2008, 805)

In case of speciesism Sýkora argues already mentioned Peter Singer (and Ghiselin's concept of biological species from 1966) who clearly condemns this reserved philosophical position against such creatures that feel pain and show signs of intelligence. (805) Sýkora has already pointed out such a speciesism in his previous contribution (Sýkora 2006, 562–8), nevertheless, he does not defend Singer's speciesism theory itself but he wants to be morally consequent. (Sýkora 2008, 805) Thus, as it is similarly ethically unacceptable for any other categorization of people such as racism or nationalism, he rejects the killing of other intelligent creatures, not only humans. (Sýkora 2006, 562–8) But right at this point his argument does not show a clear attitude. As if he could not decide whether he is or he is not in favor with the specific speciesisms.

Since the speciesism theory, after its major Western European controversy has appeared with some delay in our Slovak space; let us at least scoop in history caused by Singer's argument in moral philosophy and theology in Slovakia.

## 2. Reflection of Singer ideas in the philosophical and theological ethics

Skepticism founded towards Singer's and similar speciesism arguments<sup>1</sup> (as they are supported at the end of 80s and early 90s for example by: Derek Parfit, H.-M. Sass, M. Lookwood, William K. Frankena and Joel Feinberg, Joseph Fletcher, Michael Tooley, and others) are already reflected in the articles, 16 years ago, vehemently opposing these theories. (Wildfeuer 1992, 201–211) Against these, mainly Anglo-Saxon views of biologists and philosophers of biology of the 20<sup>th</sup> century, we will try to give some opposition, coming from the various important moral theologians and philosophers who have dealt with these ideas.

Although Singer's speciesism theory from the mid-80s period is really out dated in media<sup>2</sup>, it is interesting how at the end of the first decade of 21<sup>st</sup> century it again begins to be quoted. Also lecturers on the 3rd year of International days of ethics in Strasbourg who were dealing with the integration of ethical and philosophical values to biological and medical practice tried to take a strong negative position to Singer often during their lectures.<sup>3</sup> Because Singer cares for the application which is called »preference utilitarianism« which is related only to a being which has its own particular interests. Because the intensity and extension of the concept »human« and »member of *homo sapiens*« is according to Singer different, he suggests the distinction between the concept of »human« between »person« and »member of *homo sapiens*«. Simply said, only living beings that are conscious about themselves may have the privilege of being preferred. Because only these can experience the joy or pain and so obtain their own preferences by themselves. In Singer's theory the preferences of persons are particularly important because they can impress more on the future than impersonal preferences. The preferences of persons are, in confrontation with the non-person, equally important for each individual, for example such as the preference »of not wanting to experience any pain«, because the preferences in this sense are understood as something what predetermines being. (Schlegel 2007, 420)

Of course this theory dramatically raises the doctrine of the sanctity of human life. Schlegel thinks that the speciesism theory harms even the animals themselves as a race, especially when we recall many theories of moral status of human and animal and with this associated obligations and rights. (154) Singer is trying to show the unjustified favor and domination of man as a deformation based on

<sup>1</sup> The term »speciesism« (a Slovak »druhizmus«) used first psychologist Richard Ryder from Oxford and Singer used it in his critical work *Experiments on animals* (Schlegel 2007, 154).

<sup>2</sup> Finally, the protests of paraplegic organization in West Germany, which led to discontinuation Singer lecture tour in West Germany (23. 06. 1989), have a strong response to this way of thinking (Schockenhoff 1993, 46). And not to mention other protests and the need for personal protection as a professor at Princeton University (Schlegel 2007, 12).

<sup>3</sup> Compare Jean-Francois Mattei, a geneticist and former Health Minister and Chairman of today's French Red Cross in his brilliant lecture at the 3rd Conference year's international days ethics in Strasbourg March 25, 2009 as professor of philosophy Dominique Folscheid from University of Marne-la-Vallée, France, at the same conference (<http://www.ethique-alsace.com,videoconferencefromthebeginningin2009>) (accessed 25. 3. 2009).

Christianity. He calls speciesism as a substantial part of unquestionable moral orthodoxy of European civilization. (Singer 1984, 122) In fact, his views seem as if in case when animals are used for experiments, also people who don't have a mind or do not realize themselves, could be used for the same purpose. So far, Singer has not come in his views. Nevertheless, he stresses that the pain in this world must be reduced, and so the pain of animals that do not note themselves (88) must be reduced, but on the other hand, he claims that membership of the human race, or to some other species cannot be a criterion for moral status of living beings. What makes the species different from each other or what is common in their moral status, are just some features which inherently belong to them. The Speciesism argument seems at first consideration, very attractive in a tolerant society. However, if the races or genders are used as a criterion for attribution, consideration or complete ignorance of the individual interests, through this approach social negotiation necessarily becomes racist or sexist. However, if the person has equal access to each species and acts the same way when he uses as a criterion the membership of species, he is speciesist. (Schlegel 2007, 154)

Eberhard Schockenhoff (professor of moral theology in Freiburg im Breisgau and Vice-President of the ethics committee of the German Government) notes that authors like Singer, stopped at the halfway because they extended the disputed demarcation line validity of moral rights only to animals and not also to the world of plants and wild. (Schockenhoff 1993, 74) Singer's theory is not new, but the way of its re-entry by utilitarian philosophers of the 20th century has become tenser, to the extreme. Of course, each extreme is an answer to the previous extreme. Reason of these extreme views was the reaction for extremely inappropriate animal abuse that was realized in various scientific experiments. Only in the UK in 80s, at least 4.5 million animals were killed owing these experiments. (Weber 1999, 161) Therefore, according to Singer to the preference of consumption and hobbies in eating animal meat and its cheap selling must not be given priority before the suffering and pain which these animals must experience for this human enjoyment. (Schlegel 2007, 422)

The highest extreme of this theory was Singer's provoking argument that handicapped children gain the right for life only several weeks after their birth when it is possible to surely presuppose their further development. As a result of this theory during these weeks, for example: parents of hemophilia child could have the right to abort the child, or even to kill, »exchange« for another healthy individual even if they just do not want to exceed the number of their wanted children, or alternatively, just want to make place for healthy children to the exclusion of a child with disabilities. According to the theory also by this they could adequately contribute to the final total amount of happiness. (Schockenhoff 1993, 46; 2009, 209; Singer 1984, 168; 183–4)

Killing such a man can be according to Singer compared with breaking the stone, because such an entity cannot get preference because it misses the ability to sentiment. (Schlegel 2007, 421) Also, abortion and *infanticidium* (thus ending the child's life through own parents) are *prima facie* morally equally considerable.

Head of the Institute of Medical Ethics at the 3<sup>rd</sup> Medical Faculty of Charles University, Marek Orko Vácha argues commenting on such speciesism by note that according to this theory, if you stood up for severely mentally disabled child at the expense of a dog (or chimpanzee – authors note), you would be a racist, who favors one creature at expense of the other species only on the basis of species competence. (Nezbeda and Uhlíř 2010)

Schockenhoff adds that subtle variations of this advocacy strategy are based on the fact that the human individual owns himself various values depending on how he is happy or successful, or how long and fruitful life is waiting for him. His moral evaluation also depends on the degree of his own satisfaction, on the intensity of his experience of happiness and on the expected duration of his existence. From this came his valuation in the society, which decides worthy would be the rejection to kill him. (Schockenhoff 1993, 209) Singer, however, according to Schockenhoff, before his arrival at Princeton University, substantially modified his own statements of this type in the book *Life and death*. (Singer 1998)

Schockenhoff continues, that is necessary to realize how such formulated ethics scares. If a human individual is not more human bearer of the inseparable rights, but it is solely assessed by the contribution to the total common good and a good future of society, we come to a helpless protest situation. But only until we illuminate the philosophical background which allows such a theory. (Schockenhoff 1993, 47) At the same time Schockenhoff adds that the same background also can be traced surprisingly well in many bioethics, based on completely opposite theories.

In the question whether human embryos, newborn or severely handicapped children own their inalienable right to life; there probably lies the fact that all ethics is based on deontological moral principle, such as: respect for autonomy or as a utilitarian consideration of interests with the goal of the highest possible escalation of luck does not play any role. Potentiality is not a novelty for Singer, and therefore, as an independent moral argument is irrelevant. This is, according to him shown on the potentiality in vitro. Thus, the experiments on human embryos, which don't have the ability of feelings are just the experiments realized for the benefit of persons who do have these skills. Singer takes temporarily negative opinion about cloning considering the risk of physical abnormalities. But still he requires global discussion and not the current political situation called *laissez-faire*. (Schlegel 2007, 154)

Singer, according to Schockenhoff, assigns the less importance to the respect of autonomy of human individual in confrontation with an utilitarian assessment of their »miserable« life or with the results of impact of their killing on others. Crucial assumptions, which may lead the human embryo or fetus, but also infants and young children in case of doubt to non-recognition of their right to life, remains in today's ethical theory of justification claiming these rights, still equally valid. Although it is not clearly justifiable, through already given moral principle, but it thanks for its acceptability, according to Schockenhoff, to far-reaching accep-

tances, which, even though intensive efforts *are not only denouncing and resisting of additional philosophical examination*. (Schockenhoff 1993, 53)

Right Singer's speciesism objection tries to patch this gap. Suggestive title of speciesism serves to such a goal, which has to condemn acts of exclusive status of man in space as racist prejudice against non-human world. Thus, it is still repeated the basic moral error of a partial set-aside, for which members of foreign nations or ethnic minorities in their own country are victims. Such speciesism is considered as an extension of racism and sexism, which extends the arrogance of white people and their dominion over the female tribe and non-human world. This vision requires the solution of non-discrimination theory, which changes a person's attitude to non-human world and it forces him to say goodbye to the illusion of his strengths and all clear forms of nature will recognize principally equally. Belonging to the human race (*homo sapiens*) is therefore not in any way the recognition of specific life chances of people (Singer 1982, 26), but Singer sees it in the freedom which needs to be given to animals as a continuation of the liberation process from racism and sexism, which started by the French revolution. Speciesism defends its completion made on the inhuman beings. (Schockenhoff 1993, 578)

This basic argument of nature philosophy inflames even more when we understand human persons as *the actual existence of empirically determined concept of personality*. This understanding of person follows that the recognition of the right to life, it is not affiliation to certain biological species, but the degree of consciousness, using of mind and ability to plan the future reached through the certain living species is only relevant. (Singer 1998, 135) Thus, for Singer the killing monkeys is much more serious transgression than the killing severely mentally handicapped person whom according to the following criteria we must take away the status of person. The practical implications of such theories subsequently lead to an improper procedure, which rejects all attempts at higher developed mammals, and vice versa they recognize the rights to carry out the experiments in some way disturbed man, irresponsible young children or mentally disabled people. (76) In these arguments, however, Sýkora does not mention and he speaks only about non-recognizing the word murder for the targeted killing healthy of an adult chimpanzee. (Sýkora 2008, 806)

Even in our country especially in the Czech translation known Helmut Weber, emeritus professor of moral theology from Trier, as well as Schockenhoff, vehemently protests against Singer's understanding of person and man. According to Weber there is an important objection that this way it affects the image of man, against all human reason, for the actual possession of mental faculties. (Weber 1999, 97) Weber adds that, according to, an almost unanimous view in philosophy as well as in theology, an actual possession of reason (mind) and freedom does not create the person but just the ability (talent) to have this possession. Otherwise those sleeping and people who have lost their consciousness, could not even be called man (this is getting somewhere to the Volek and Damschen-Schönecker argument). Weber acknowledges that the human race is both a person and man

through membership to the human race. At the same time the author adds that, according to Günter Virt from Vienna, Singer confuses person and personality. (Weber 1999, 97; Virt 1991, 95; 102)

Another well-known in Czech-Slovak area is an Austrian moralist Peschke. He adds: »Maybe for Peter Singer a healthy adult man has a greater value than the mouse (moreover, it is possible to add to his considerations – an education and study of individual person cost much more) certainly ›there exist some inhumane living beings, whose life is by all measures more valuable than the life of some people.« Singer does not want to make life of pigs and dogs so sacred that it will be impossible to redeem from the hopeless misery. However, this is also related to people in the same condition. It means that, according to the principle, substantially the same value of animal and human life can or may for both take a life for the same reason, for example: in case of heavy imbecility or senility. It is logical, but extremely grave consequence of the denial of a substantial difference between man and animal. These are open doors to very dangerous calculus: where should the boundary be between human life worthy and unworthy of living?« (Peschke 1999, 661)

On the following arguments Schockenhoff reacts by saying that if a person means to define that the various forms of life are independent to which family they belong, this option is undeniable. Thus, if this premise is true, we can consider a being of person and man as two human qualities, which do in fact agree in the majority of cases, but which we do not have to necessarily consider as simultaneously presentable, we will not have any convincing argument against Singer's shocking thesis.

Being a person in a moral sense and a man in a biological sense, on the basis of looking at man in such a way, will mean that two independent variables, which, in a random, common, intersecting area show on both sides the overlapping boundary areas, will now be defined in their mutual relations as a provocative equation: not all persons are people and not all people are persons. (Schockenhoff 1993, 49; Engelhardt 1986, 107) This is the result of Singer's thought process, who unlike the classic concept of people (»all people are born of the people«), in which being human and a person merges in identity, defines a new theory which can be by science called separation of being human and being of person.

Schockenhoff recognizes that the first argument of this equation is not new at all. Historical investigation of philosophical dictionary shows that we already had known the notion of person from the ancient art of acting (as a »task-role« or »mask«). But the Christian theological understanding of ideas about God and the Christological confession, have given to this concept further momentum. His transfer to the anthropology provides secondary access for the first time in which we can see the important contribution of Christian faith to the philosophical clarification of human being. Nevertheless neither demonstration of the doctrine of the Holy Trinity, the speculative theory of Christian dogma about angels, both presupposing the existence of persons who are not of the human race, prove gro-

undebreaking conclusion that follows from the second part of the equation: *that to some members of the human race who, like we have a human image, is denied the right to be a person.*

Would it be possible to deny the right to be a person to human embryos, newborns, children, mentally handicapped patients or patients in coma in an irreversible state of loss of consciousness, and thus exempt them from the protection zone of human dignity? According to Schockenhoff this is the main question of bioethics affected by Singer, which necessarily necessitates a clarification of its natural-implicit philosophical assumptions. (49)

Professor of philosophy Armin G. Wildfeuer from Cologne forfeits in the face of Singer's arguments to skepticism, and he intends to address the question whether it is really possible to define what the person is by not arbitrary and value-neutral way with the help of description. Experimental definition of the moral-practical concept, as a person or personal dignity, in such arguments put forward gets into believing that it is based on a theoretical means of reason and only secondly receive moral relevance. It has been previously expressed either in one of the famous counterargument against the Hume's is-ought problem said G.E Moore in 1903. (96)<sup>4</sup>

The final proof of the anti-border recognition of being the person may, according to Weber sound like this: »This argument (that a person is not constituted by the existence, but by the ability of understanding and consciousness) stands outside the general acceptance and in the basis it is superfluous for any further discussion. Nevertheless there can be the decisive objection to mention that it is not the actual possession of any ability which decides who is the person, but a biological belonging to humankind. Any other determining a person leads to the boundless wickedness.«<sup>5</sup>

Schockenhoff again stresses that there are many objections against the respect of human dignity in today's bioethical debate saying that it is just an empty formula, which can be filled up by any philosophical content and therefore cannot be entitled to have any general connection. As well as Peter Singer, also the philosopher of law, Norbert Hörster shows the proximity of the ideas of human dignity to the Jewish-Christian tradition. Both see in this concept only hidden Christian doctrine of man as God's image, which gives a special quasi legitimacy to the Christian image of man.

To this objection we mention the view of the Director of the Vienna Institute IMABE, which has been trying to establish a dialogue between medicine and ethics for 21 years, Prof. Johannes Bonelli and who evaluates Vatican instruction of Congregation for the Doctrine of the Faith *Dignitas Personae* as an important contribution to the culture of life. On the philosophical-anthropological perspective of human dignity, therefore the position of the inviolability of human dignity, which

<sup>4</sup> »Of the many phrases about being clean is not possible to draw any sentence of duties, unless previously unnoticed here put the sentence on the obligation. It is a criticism of 'naturalistic fallacy'.« (Moore 1970) This argument refers to invalid direct conclusion.

<sup>5</sup> This reasoning indicates Weber in arguing against euthanasia in general. (Weber 1999, 221)



is received by each individual as a person from the moment of fertilization to death, says: »Often such argument glues as religiously motivated and thus disqualified for civil debate. This criticism is all but not real and honest«. (Bonelli 2010)

Schockenhoff concluded that all the socio-philosophical and bioethical debate show us that the knowledge about unaccountability with human life is not to secure the heritage of the human ethos, but in every age must be regained and maintained. Social Darwinism and utilitarianism of the 20th century which has just finished, deny arguments that everyone is by himself an inalienable value. Singer's other similar arguments for euthanasia propaganda on social-Darwinist background in the interwar period are carefully analyzed by Schockenhoff in one of his previous works. (Schockenhoff 1991, 62–6)

Wildfeuer adds that such discussions about a person and human dignity as are presented by the modern utilitarians point to a particularly disturbing dependence of ethics on the current status of science, which raises unfounded impression that there »must be made permanent amputation for not to miss 'ethically' compliance with technological advances.«<sup>6</sup>

Wildfeuer further notes that the issue of human dignity and being a person is not primarily theoretical, but practical problems, therefore, is less a question of metaphysics than of ethics. Prejudice of speciesism forgets why in the traditional non-utilitarian ethics we attribute the person or human dignity to all members of the human race, because, as correctly noted already J. Simon and W. Kluxen between 1986 and 1989 »not belonging to the biological family gives rise to a moral recognition, but this belonging is criterion which we must recognize if we want to remain in accordance with universality of respect for human beings, similarly as we don't make moral recognition of a subject depending on certain qualifications, but assigning them as man to man«. (Schockenhoff 2005, 92)

It remains problematic owing the fact that the consequences of such treatment of human life resulting from the current-made quality of a person are contrary to the fundamental moral experience. Explanation and not refutation is not a critical problem of philosophical ethics. Submitted speciesism theory, especially in their utilitarian variant, based on assumptions that are at least philosophically problematic and therefore recall for caution in handling issues with life and death.

Ludger Honnefelder, a philosophy professor from Bonn, says: »If you do not consider a person the essence (substance), but only a bundle of attributes, as it happens from Hume to Singer, we must consider their existence as dependent on the timeliness of these attributes and the potentiality development of such attributes must only be regarded as fiction. Nothing, however, compels us to hold such metaphysics. Let the identity in time be manifested in psychological continuity, but still permit also good reasons to confirm this identity in continuity as Lock and his followers think. The potentiality is not the evidence for the personality only if we assume is in actual continuity and nothing else«. (92; Honnefelder 1994)

<sup>6</sup> Thus presents Wildfeuer's view Jean-Pierre Wils, professor of ethics and philosophy from Nijmegen, Holland. (Wildfeuer 1992, 201–11)

As Wildfeuer again adds doubt if expected basis of ethics which seems appropriate as the solution of border issues of life and death, can be really achieved with the help of a qualitative concept of a person and through the introduction or preference of some allegedly proven characteristics of man, since the basic concepts and differences have been based on multiple thetically (selfdefining, self-governing, dogmatically) and they miss conclusive argumentative evidence. Altogether, there is a reassessment of the ethical perspective, but only if it is valid that the moral subject is determined for a given value in relation to each other, but the values themselves are identified by their aims or goods in relation to assessing the moral entity. Strategy of distinction between man and the person is, moreover, correctly labeled as »uneconomic«, whereas »personality is a sufficient criterion for the protection of life, but the lack of personality is not sufficient reason to repeal the commandment – thou shall not kill«.

With Kant's theory of persons as a reason in themselves, Wildfeuer concludes that the belonging to the species *Homo sapiens* (the genus finite rational beings), is not the reason for the recognition and attribution of personality, but only an indication for empirical methods of non-researchable place of unconditional recognition. For this reason, the logic of reasoning proceeds as follows: embryos, fetuses, patients in coma and disability of any kind are necessarily included in the concept of person. (Schockenhoff 2005, 94)

On December 13, 2008 Schockenhoff, during his lecture *Ausverkauf der Menschenwürde?* (Sale of human dignity?), at the symposium *Leben am Prüfstand* (Life in test) at the Theological faculty of the University of Karl Franzens in Graz, on the question whether one can distinguish between man and the person within the meaning of J. Locke answered, that in any way. Otherwise, a university professor was more a person than a manual worker. In his re-processed book »Ethics of life« he tries to criticize the personal status of animals given by Singer. In this context, the note of Jürgen Koller sounds interesting: he adds that despite Singer's attempts to reject so-called »speciestic« special position of man in a nature, he uses exclusively human characteristics to determine the concept of persons to animals and he does it without any critical verification mainly on the cognitive-theoretical possibility and admissibility of such extrapolation. (Koller 2008, 343; Schockenhoff 1991, 565.)

To Sýkora's rejection of moral appeal from Volek to protect every human zygote, we could go back in another contribution and from the moral and philosophical perspective. Protecting each zygote even from that which the development of an embryo is evolutionary impossible is not only Volek's view, but also the opinion of most people who see life as sacred from its beginning to its end. From the beginning it needs to be reckoned with as a personal, individual life. (Weber 1999, 101) This philosophical direction has recently been called the ontological personalism and its most important argument is potentiality (»if there is something of which there may be a free adult being, then I have to behave as if it really was live creature«).<sup>7</sup> At the same time it is also the unanimous opinion of the new instruc-

<sup>7</sup> Vácha says: »For all parties would simply be good if the human fetus in the wombat one point the sat

tion *Dignitas personae* expressed also in the message of Pope Benedict XVI. during the celebration of World Peace Day, January 1, 2009.<sup>8</sup>

Also Sýkora's opinion that those cases in which we try to save a huge amount of zygotes, not nested in the uterus yet and which die, requires the other form of debate, this time more from the perspective of the natural moral law. Vácha answers the question: »How then looking at the possibility of using frozen embryos for scientific research?« Answers: »I think it cannot be destroyed or used for research. We do not know ethically clear solutions how to dispose with frozen embryos. It might finally actually be better to destroy them, because there is not the same end like the other end. This is exactly the argument of people working with embryonic stem cells: Indeed, we already have the germ, so why not use it for research? But the first fault was that the embryos were created at all. One precludes the other.« (Nezbeda and Uhlíř 2010)

### 3. What is a human zygote – biologic material, animal or Man?

Although we are not in a position to precisely prove whether the human zygote is a human being, a person, or a man (just because of ex. inability of making an agreement about the meaning of these terms), we are not at a disadvantage over those who also do not know with certainty the contrary and cannot prove that this organism is not human, person or human being.

The question is could (should?) be read as follows: If someone wants to make experiments on embryos and embryonic cells, is not him who should convince others and give proofs that they are not human? For whom is the burden of proof? Legal clarification on the consequences of actual qualitative concepts of a person requires such a response.

Positive attitude towards a human zygote or how Sýkora and Volek say, ethical care attitude appears to be less fatal and more meaningful. Although Sýkora sees this attitude as a whole tutiorism and a whole argumentation evaluates as tautological. (Sýkora 2006, 562–8) Maybe it is really a »far-reaching implications for scientific research on embryonic stem cells«. (Sýkora 2008, 804) All these moral concerns in negotiations is really bringing us to the conclusion that if we are not sure whether this is an evolving human being, or not, so we can act with full responsibility.

Singer's view on the concept of the human person after the birth of man, can be cited from his sources: »A being who is aware of herself as a distant entity with past and future ... Just being who you aware this is able to have desires in relation

---

down, wiped sweat from his forehead, began to think cognitive, felt pain and was capable of moral decisions. But it is all continuous.« On the ontological personalism again says: »here reflects in part the Christian philosophy an his concept of an immortal soul, which is inherent in man only, and thus catapulting him to a qualitatively higher planet like an animals. When lime tree is undercut, will be chopped down and dies, or the dog dies so thus it ends. But not so for humans.« (Nezbeda and Uhlíř 2010)

<sup>8</sup> Pope called the destruction of unborn children the elimination of the poorest.

to their own future ... If such a man without his consent take life as it is crossing its wishes with regard to the future. But if we kill a slug, or child day, so we wish not cross any kind such as snails, or newborns are not able to have such a desire ...» (Singer 1984, 109) Also one of his critics and followers continued in part: »Interest in the survival of such living entity that has an explicit desire to continue in your life.« (Hörster 2002, 74)

#### 4. Conclusion

The problem of understanding the human person and the dignity of belonging is also extremely important to many philosophers and theologians from the ranks of the Catholic Church. The Proof of this is one of the main statements which resonated in public in autumn of 2010: »The embryo does not develop to the man, but as a man«. (Algermissen 2010) Schlegel called Singer's preferential utilitarianism »view from nowhere« (*Blick von der Nirgendwo*). This view, seen as a moral method for universality is already in substance logically problematic. Utilitarian focusing on the good to be useful makes it impossible to guarantee universal rights such as human rights and at the same time satisfying the descriptive or moral anachronism. Especially when misusing preferential utilitarianism, as well as any other theory, there is a danger that fundamental limits (such as ethos of human rights) will not be recognized, therefore, that in this calculation is everything possible. (Schlegel 2007, 423) Human rights law in a globalized world is gaining importance as a common consensus. (427)

In this chapter, we wanted to show views of many prominent European philosophers and theologians in assessing Singer's utilitarian speciesism. Without trying to guide mathematically our philosophical and ethical thinking, we came to the important understanding of the human interface itself. We got right to the same limit of philosophical thought that the conference »Religions – the threat, or hope for our society?«, on the occasion of 83rd Social week of France, signaled a philosopher, a moral theologian and member of the national consultative ethics committee of France, Professor Xavier Lacroix in his contribution »Religion and society in the face of science and ethical dilemmas.«, as a threshold at which we have no philosophical wonder does not help, he identified right to a true understanding of the importance of man. Only if we face up to the unknown, we can exceed the threshold of understanding of the meaning of man, concluded Lacroix. (Szaniszló 2009, 100–5)

With this chapter we have tried to highlight the continuing problem of assessing attitudes and respect for human life, in the sequence of Singer's ideas of preference utilitarianism and understanding of the human person. Of course we will try to continue to be open to different arguments because the world's scientific forums are before our Slovak Christian ethics and philosophers at least couple years (especially in discussions and analysis). It will also be emphasized enough, and incorporated the arguments of other philosophers and theologians (e.g. Marian Machinek from Olsztyn, Robert Spaemann from Munich, Alexander Fridrich

Lohner from Regensburg and especially Alexander Schlegel and others). In fact the game is nothing less than finding answers to questions about the meaning of human creation, the universe.

## References

- Algermissen, Heinz Joseph.** 2010. Embryo entwickelt sich ‚als Mensch, nicht zum Menschen‘. Kath.net. [Http://www.kath.net/detail.php?id=29136](http://www.kath.net/detail.php?id=29136) (accessed 28. 11. 2010).
- Benedikt XVI.** 2009. Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages, 1. Januar: Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen. Kath.net. [Http://www.kath.net/detail.php?id=21580](http://www.kath.net/detail.php?id=21580) (accessed 27. 12. 2008).
- Bonelli, Johannes.** 2010. Kompromissloses Ja zum Leben. Kath.net. [Http://www.kath.net/detail.php?id=21610](http://www.kath.net/detail.php?id=21610) (accessed 27. 12. 2010).
- Congregation for the Doctrine of the Faith.** 2008. *Dignitas personae*. Instruction from December 8. [Http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081212\\_sintesi-dignitas-personae\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081212_sintesi-dignitas-personae_en.html) (accessed 27. 12. 2008)
- Engelhardt, H. Tristram.** 1986. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press.
- Honnfelder, Ludger.** 1994. Person und Menschenwürde: Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei der Begründung sittlicher Werte. In: Walter Poldinger and Wolfgang Wagner, eds. *Ethik in der Psychiatrie*, 22–39. Berlin: Springer.
- Hörster, Norbert.** 1998. *Sterbehilfe im säkularen Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (2<sup>nd</sup> edition 2002. *Ethik des Embryonenschutzes*. Stuttgart: Reclam).
- Koller, Jürgen.** 2008. Personalität und Tierethik. *Ethica* 16:333–346.
- Moore, George Edward.** 1970. *Principia Ethica*. Stuttgart: Reclam.
- Nezbeda, Ondřej, and Martin Uhlř.** 2010. Epidemie dnešní doby: Rozšířená verze rozhovoru s Markem Váchou o dětech ze zkumavky, morálce a pobytu v trapistickém klášteře. *Respekt*. [Http://respekt.ihted.cz/rozhovory/c1-48363870-epidemie-dnesni-doby-rozsirena-verze](http://respekt.ihted.cz/rozhovory/c1-48363870-epidemie-dnesni-doby-rozsirena-verze) (accessed 29. 11. 2010).
- Peschke, Karl-Heinz.** 1999. *Křesťanská etika*. Trans. Marek Skovajsa. Praha: Vyšehrad.
- Schlegel, Alexander.** 2007. *Die Identität der Person: Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer*. Freiburg: Academic Press.
- Schockenhoff, Eberhard.** 1991. *Sterbehilfe und Menschenwürde: Begleitung zu einem eigenen Tod*. Regensburg: Pustet.
- . 1993. *Ethik des Lebens*. Mainz: Matthias Grünewald. 2nd Edition, *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg: Herder, 2009.
- Schockenhoff, Eberhard, ed.** 2005. *Medizinische Ethik im Wandel: Grundlagen-Konkretionen-Perspektiven*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Singer, Peter.** 1982. *Befreiung der Tiere*. München: Hirthammer.
- . 1984. *Praktische Ethik*. Stuttgart: Ditzingen Reclam.
- . 1998. *Leben und Tod: Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik*. Erlangen: Fischer.
- . 2008. *Spisy o etickom žití*. Trans. Iveta Viskupová. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- Sýkora Peter.** 2006. Treba život každej ľudskej zygoty bezpodmienečne chrániť? *Filozofia* 61, no. 7:562–568.
- . 2008. Prečo život každej ľudskej zygoty netreba bezpodmienečne chrániť? *Filozofia* 63, no. 9:804–16.
- Szaniszló, Inocent-Mária V.** 2009. Sú náboženstvá ohrozením, alebo nádejou pre dnešný svet? *Duchovný pastier: Revue pre teológiu a duchovný život*, no. 2:100–5.
- Virt, Günter.** 1991. Das Menschenleben an seinem Beginn. In: Johannes Gründel, ed. *Leben aus christlicher Verantwortung: Ein Grundkurs der Moral*. Vol. 3, 95–102. Düsseldorf: Patmos.
- Weber, Helmut.** 1999. *Spezielle Moraltheologie*. Graz: Styria.
- Wildfeuer, Armin G.** 1992. ‚Person‘ und ‚Mensch‘: Anmerkung zu einer folgenreichen Unterscheidung in der aktuellen Diskussion um Leben und Tod. *Arzt und Christ* 38: 201–11. New Edition in: Eberhard Schockenhoff, ed. 2005. *Medizinische Ethik im Wandel: Grundlagen-Konkretionen-Perspektiven*, 86–96. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zálesová, Dagmar.** 2010. Prečo treba zygotu chrániť: Vývoj argumentov pre ochranu a proti vedeckému použitiu zygoty v Slovenskom vedeckom prostredí (s príhľadom k diskusií Sýkora-Volek). Master's Thesis. Catholic University of Ružomberok, Theological Faculty in Košice.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 373—383  
 UDK: 272-732.2-284  
 Besedilo prejeto: 5/2014; sprejeto: 8/2014

*Jon Grošelj*

## **Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic**

*Povzetek:* Okrožnica *Rerum novarum* (1891) pomeni prvi korak v razvoju katoliškega družbenega nauka. Neposredno se dotakne družbenoekonomskih problemov takratnega časa in se odločno postavi v bran pogosto kratenim delavskim pravicam. S številnimi poznejšimi okrožnicami je družbeni nauk Cerkve postal pomemben glas družbene pravičnosti, solidarnosti in odgovornega podjetništva. Katoliške družbene okrožnice izražajo kritiko izkoriščevalskih ekonomskih razmerij in se zavzemajo za sistem, ki temelji na spoštovanju človekovega dostojanstva in njegovih pravic, k temu pa sodi tudi pravica do pravične plače in do zasebne lastnine. Družbenoekonomski nauk okrožnic okvirno določajo štirje tematski sklopi: pravična plača, zasebna lastnina, delavska združenja in vloga države v zagotavljanju temeljnih socialnih pravic. Članek želi pokazati, da misel družbenih okrožnic pomeni pomemben idejni vir pri presoji različnih družbenoekonomskih ideologij, in izpostavlja potrebo po trajnostnem razvoju in po vključujočih ekonomskih razmerjih.

*Ključne besede:* okrožnice, družbeni nauk Cerkve, pravična plača, delavska združenja, zasebna lastnina, vloga države

*Abstract:* **On the Main Issues in the Catholic Social Encyclicals**

The encyclical *Rerum novarum* (1891) laid the foundations for the development of the Catholic social teaching. It addressed the socio-economic problems of that time and decisively defended the workers' rights and their human dignity. With a number of subsequent social encyclicals following the *Rerum novarum*, the Catholic social teaching has become an important voice of social justice, solidarity and socially responsible entrepreneurship. Social encyclicals express a critique of exploitative economic relations and argue for a system that fosters rights of fair wage and of private property. The socio-economic doctrine of the encyclicals can in general be divided into four main areas: fair wages, private property, labour unions, and the role of state in the distribution of social wealth. This paper seeks to demonstrate that social encyclicals represent an important conceptual source in the assessment of various socio-economic ideologies and highlight the need for a sustainable development and inclusive economic relations.

*Key words:* encyclicals, Catholic social teaching, just wage, labour unions, private property, the role of state

## 1. Uvod

Katoliške družbene okrožnice so pomemben idejni vir pri kritični refleksiji političnoekonomskih ideologij. Vendar pa njihov primarni namen ni presojanje posamezne ekonomske teorije, temveč njene *etičnosti* v družbeni praksi. Pomembno je vzpostavljane metapozicije, ki posamezne ekonomske pojave upošteva v luči krščanske antropologije in tega, kako je v tem sistemu spoštovano človeško dostojanstvo – še posebno najbolj zastavljenih. Pri katoliškem družbenem nauku je bistven pravzaprav »antropološki obrat«, ki ima temelj že v biblični tradiciji in v poznejšem učenju Cerkve.

Lahko bi rekli, da okrožnice razglašajo naslednji postulat: ekonomija mora služiti človeku in ne kriteriju koristnosti. Vsak ekonomski sistem mora biti torej presojan prek tega »antropološkega kriterija«. Kot zgled lahko izpostavimo zasebno lastnino, ki je v katoliškem družbenem nauku resda pomembna pravica, vendar je po potrebi tudi v službi družbene namembnosti. Okrožnice (kot bogat idejni vir) ne naznanjajo apriornega zavračanja ali podpore bodisi prostotržnega bodisi socialističnega modela ekonomije, temveč bolj zagovarjajo tretjo pot, ki izpostavlja solidarnost in dostojanstvo človeške osebe.

Vendar pa s poudarjanjem obeh temeljnih načel – solidarnosti in subsidiarnosti – katoliški družbeni nauk podpira tudi potrebno suverenost »primarnih družbenih struktur« (npr. družine), torej ni smiselno (pravično), vse omejiti na upravno-politično raven države. To odpira prostor interpretacijam, ki vidijo državo zgolj v vlogi zagotavljanja pravnega okvira in temeljnih varnostnih nalog, a to prispeva k dejstvu, da se katoliški družbeni nauk pogosto dojema s stališča podpore ekonomskega liberalizma in šibke vloge države. Okrožnice vloge države (v zagotavljanju socialnih pravic) ne odpravljajo in jasno priznavajo njeno potrebnost. V nadaljevanju so ta vprašanja (na temelju družbenih okrožnic) podrobneje obravnavana.

Prelomno točko v katoliškem učenju pomeni okrožnica *Rerum novarum*. V okrožnici je predstavljen poizkus redefinicije odnosa do modernega sveta in oblikovanja temeljev politične teologije. Leon XIII. se namreč ni več oklepal srednjeveškega družbenega reda niti ni poizkušal premagati novega veka, temveč se ga je trudil sooblikovati in spremeniti na bolje. *Rerum novarum* ne poziva le k solidarnosti, temveč k družbeni rekonstrukciji in k sožitju. Niebuhr je menil, da je Leonov pontifikat z omenjeno okrožnico dvignil Cerkev iz izolacije in iz njene odmaknjenosti od porajajočih se družbenih problemov (1951, 138). Misner pa je poudaril: novost okrožnice je v tem, da prinaša prvi poizkus vzpostavljenih sil starega reda, ki naj se soočijo s problemom delavskega razreda (1991, 214).

## 2. Pravična plača

*Rerum novarum* poudari pomen plače, ki ne sme biti določena zgolj tržno, ampak mora delodajalec izplačati takšno, ki lahko preživi delavca in njegovo družino, torej plačo, ki zadovolji materialne potrebe. Treba je namreč upoštevati »na-

ravno pravičnost, ki je nad svobodno voljo pogodbenikov in je prvotnejša, namreč da mora biti plača dovolj velika za preživljanje delavca, ki je varčen in primernega značaja« (Juhant in Valenčič 1994, 57).

Štirideset let pozneje je papež Pij XI. izdal okrožnico *Quadragesimo anno*. To je bil čas ameriške gospodarske depresije, ki je zahodno kapitalistično gospodarstvo pahnila v večletno krčenje in stagnacijo. Hkrati so se v tem času porajale tudi globoke politične in družbene spremembe. Na vrata sta (kot posledica gospodarske brezizhodnosti) v Evropi vse bolj trkala nacionalsocializem in komunizem.

*Quadragesimo anno* pri vprašanju pravične plače izhaja iz izhodišča *Rerum novarum*, ki pa jo dopolni z nekaterimi pojasnitvami. Poudari, da morajo biti pri določanju višine plače upoštevane (ekonomske) okoliščine. Zato opomni, da je »treba gledati tudi na položaj podjetja in podjetnika. Nepravično bi bilo namreč zahtevati takšno čezmerno plačo, ki jo podjetje ne more prenašati, ne da bi propadlo in potegnilo v nesrečo tudi delavstvo.« (86) Pomembna novost obravnavane okrožnice je ravno v večjem upoštevanju tržnih okoliščin.

Nepravično bi bilo *ad hoc* zviševati in zniževati plačo, če bi bila cilj le osebna korist lastnika kapitala oziroma če bi bilo takšno ravnanje v neskladju z zmožnostmi, saj mora biti plača določena tako, da omogoči največjemu možnemu številu ljudi delo, ki se z njim lahko tudi preživljajo. Plačne meje torej ne smejo ogroziti skupne blaginje, saj velja, da bi bilo preveliko nihanje delavskih plač v nasprotju z družbeno pravičnostjo in blagostanjem (87). Takšno nenadno mezdnno nihanje bi moglo ogroziti tudi družbeno stabilnost.

Janez Pavel II. je v svoji leta 1981 izdani okrožnici *Laborem exercens* pravično plačo presojal v kontekstu socialnih pravic, ki bi jih moral imeti delavec. Kot pravice okrožnica med drugim navede: delno kritje delavčevih morebitnih zdravstvenih stroškov, dostopnost zdravniške oskrbe, pravica do počitka in dopusta, pravica do pravične pokojnine in do nezgodnega zavarovanja (500).

Nekateri ekonomisti opozarjajo pred postavljanjem sistemsko visokih socialnih zahtev, saj se to lahko izrazi v dražji delovni sili, posledica pa je manjše zaposlovanje novih delavcev (Woods 2005, 57). Na mestu je opozorilo okrožnice *Quadragesimo anno*, da se mora pravična plača prilagajati zmožnosti delodajalca, ker zakonsko določena minimalna plača lahko povzroči višjo brezposelnost. Okrožnica priznava vlogo različnih dejavnikov, ki jih je treba pri določitvi plače upoštevati, pravico do dela mora namreč imeti čim večje število ljudi.

Woods je menil, da bi bilo za dolgoročno vzdržnost pravične plače treba upoštevati mejno produktivnost dela, na podlagi katere se lahko bolj natančno ugotovita vrednost dela in primerna mezdnna raven (59). Ryan se s tem ni strinjal in je dvomil, da obstaja metoda, s katero bi primerjali – na primer – učinkovitost delavca v avtomobilski industriji in cestnega pometača (2009, 245).

Reisman je v delu *Capitalism* razložil produkcijsko teorijo plač (1996, 621). Ta teorija pravi, da (ob predpostavki fiksne količine denarja v obtoku) enakomerno zviševanje plač vseh ekonomskih subjektov ni možno. Tedaj rast življenjskega stan-



darda ni več odvisna izključno od mezdne stopnje, temveč jo določa s kupno močjo zaslužena plača, ki je sorazmerna s produktivnostjo dela, to pa vpliva na ponudbo potrošniških dobrin (630). Večja produktivnost dela vodi do relativno nižje ravni cen neke določene dobrine (v odnosu do plače).

Opozoril je tudi na pomen dolgoročne koncentracije kapitala, ki poveča produktivnost dela in kot posledica tega zviša raven mezd. Menil je, da je bila za koncentracijo kapitala in za razrast inovacij (v Združenih državah) odgovorna manjša vloga socialne države (653). Po njegovem prerazdeljevanje dohodka škodi interesu delavcev in družbe, saj takšna politika onemogoča koncentracijo kapitala in razrast inovacij.

Reisman je poudaril, da so izboljšave možnosti dela, ki jih predlaga zakonodaja, nepotrebne, ker je vsaka izboljšava tudi v interesu delodajalca, kadar to poveča produktivnost dela (2003, 48). Izpostavil je tudi, da prosti trg »določi ravno pravnjo ravnotežje varnosti na delovnem mestu. /.../ To se kaže tudi v tem, da so delavci pripravljene spreminjati relativni nivo varnosti delovnega mesta v odnosu do realnih mezd.« (50)

Togost delovne zakonodaje po Reismanovem mnenju ovira tržne procese in povzroča dražjo delovno silo, zato vodi v višjo brezposelnost. Prav prostotržni sistem s tehnološkimi inovacijami naj bi znatno povečal produktivnost ameriškega gospodarstva in privedel do višjega življenjskega standarda povprečnega ameriškega delavca (1996, 662–663). Woods je menil, da bi morale biti spremembe, ki bi vsakemu delavcu zagotovile pravično plačo, osredotočene predvsem na odstranitev naložbenih ovir in davkov na kapital in dobiček (2005, 67).

Benedikt XVI. je v okrožnici *Caritas in veritate* spodbujal nastop bolj mobilne delovne sile in zapisal, da je ta sila »obrodila tudi dobre sadove, saj spodbuja proizvodnjo novih dobrin in menjavo med različnimi kulturami« (2009, 46). Vsekakor pa je opozoril na možne slabe posledice, saj »so se pojavile oblike psihološke nestabilnosti, težave z usklajevanjem lastnih življenjskih načrtov. /.../. Dolgotrajna izključitev iz dela ali podaljšana odvisnost od družbene oziroma zasebne pomoči ogroža človekovo svobodo in ustvarjalnost ter njegove družinske in družbene odnose.« (51)

V isti okrožnici je poudaril pomen delilne pravičnosti, ki mora nadgrajevati menjalno, saj brez »notranje solidarnosti in vzajemnega zaupanja trg ne more v polnosti opravljati svoje gospodarske dejavnosti. Danes se je prav to zaupanje izgubilo, izguba zaupanja pa je huda izguba.« (66) Eden od temeljev trga mora biti skupno dobro, ki pa ni zgolj domena gospodarskega delovanja, temveč tudi političnega.

Skupno dobro namreč ne sme biti utemeljeno le s prostim trgom, na katerem je človek omejen na vlogo zasledovalca racionalnih koristi in dobička, zapostavljeni pa so problemi, ki so poznani kot moralni hazard (npr. izkoriščanje, pohlep, korupcija). Reisman, denimo, ni upošteval problema čezmernega prisvajanja kapitala, ki si ga privoščijo lastniki, pa tudi povečevanja dohodkovne in premoženjske neenakosti v družbi ne. Prav tako objektivni zakon prostega trga predpostavlja, da

se subjekt odloča izključno na podlagi ekonomskega motiva, a to po Peschevem mnenju ne drži (2000, 131).

Janez Pavel II. je v okrožnici *Laborem exercens* posvaril pred izključno materialističnim dojemanjem družbenoekonomske stvarnosti in zapisal, da je takšno pristopanje k temu problemu »vsebovalo osnovno zmoto, ki bi jo lahko imenovali zmoto ekonomizma, zmoto, ki na človeka gleda izključno pod vidikom njegove gospodarske namenskosti. To osnovno miselno zmoto moremo in moramo označiti tudi za zmoto materializma, kolikor ekonomizem neposredno ali posredno vsebuje prepričanje o prvenstvu in prednosti materialnega, medtem ko to, kar je duhovnega in osebnostnega (človekovo delovanje, moralne in podobne vrednote), neposredno ali posredno podreja materialni stvarnosti.« (Juhant in Valenčič 1994, 489–490)

Številni ekonomisti poudarjajo potrebo po večji regulaciji svetovnega finančnega kapitala in po večjemu prerazdeljevanju dohodka in kapitala od peščice najbogatejših k revnim množicam sveta. Piketty je v svojem delu *Capital in the Twenty-First Century* izpostavil, da bi moral biti prav kapital (na svetovni ravni) bolj obdavčen in reguliran (2014, 515). V nasprotnem primeru se nam obeta scenarij poglobljanja prepada med revnimi in bogatimi.

Papež Frančišek je med tistimi, ki vse glasneje kličejo k ukrepanju in vzpostavljanju nove svetovne ekonomije: temeljila naj bi na principu solidarnost. Opozarja pred povečevanjem svetovne neenakosti, saj »dohodek manjšine raste eksponentno, medtem ko se od večine manjša. To neravnovesje je rezultat ideologij, ki podpirajo absolutno avtonomijo trgov in finančnih spekulacij ter zanikajo pravico držav do nadzora, kljub temu da so ravno one zadolžene za zagotavljanje skupnega dobrega. Vzpostavljena je nova, nevidna in na trenutke virtualna tiranija [finančnega kapitala, op. a.], ki enostransko vzpostavlja svoja lastna pravila in zakone.« (Frančišek 2013)

### 3. Zasebna lastnina

*Rerum novarum* poudarja pomen zasebne lastnine, ki je osrednjega pomena za človekovo svobodno razpolaganje z ustvarjenim premoženjem, saj je »imeti stvari v zasebni lasti pravica, ki jo ima človek po naravi« (Juhant in Valenčič 1994, 41). Državno lastništvo proizvodnih sredstev bi namreč oropalo lastnike upravičene zasebne lastnine, izkrivilo vlogo države in ustvarilo zmedo v neki skupnosti, kajti če »hočejo socialisti spremeniti privatno lastnino v skupno last in jo dati v skupno uporabo, s tem le še poslabšujejo položaj vseh mezdnih delavcev. Če namreč enkrat ukinemo svobodno razpolaganje s plačo, oropamo delavce vsakršnega upanja in možnosti, da bi si povečali družinsko premoženje in si zagotovili druge ugodnosti.« (56) Okrožnica se torej zavzema za družbenoekonomski red, ki se mora izogniti pa-stem tako *laissez-faire* kapitalizma kakor zasebni lastnini skeptičnega socializma.

*Quadragesimo anno* nadaljuje Leonova izhodišča. Pri lastninski pravici poudari pozitivni pomen zasebne lastnine, hkrati pa svari pred individualizmom, ki ga

absolutno pojmovanje te pravice lahko povzroči. Po drugi strani pa more tudi zanikanje osebne narave lastninske pravice povzročiti kolektivism, ki je lastnost komunizma. Pij je v okrožnici opozoril pred preveč absolutnim in hkrati relativnim dojemanjem pravice do zasebne lastnine.

Ista okrožnica opredeli tudi dvojno naravo lastnine, ki je individualna in socialna, pri tem pa opozarja: ko kdo »zanika ali oslabi socialni in javni značaj lastninske pravice, zaide v tako zvani individualizem /.../, če pa kdo zanika ali oslabi zasebni in individualni značaj iste pravice, zaide v kolektivism. Kdor nima tega pred očmi, drvi naravnost med čeri moralnega, pravnega in socialnega modernizma.« (79) V obdobju sholastike je že Akvinski opredelil vlogo, ki jo ima zasebna lastnina: ta lastnina namreč omogoča učinkovitejše gospodarjenje.

Leta 1991, v času globokih političnih sprememb v Vzhodni Evropi, okrožnica *Centesimus annus* nadaljuje kritiko socialističnega sistema in rešitev, ki jih je ta sistem ponujal kot odgovor na delavsko vprašanje. Glede zasebne lastnine okrožnica povzema tradicijo prejšnjih. Eden od njenih pomenov je določanje nove oblike lastnine, »ki ni nič manj važna kakor posest zemlje. To je posest znanja, tehnike in odprtih možnosti. Bogastvo industrijskih držav temelji v veliko večji meri na tej obliki lastnine kakor na naravnih virih.« (585)

Zasebna lastnina je torej pomembni temelj družbenega in ekonomskega življenja posameznika, poudarjena pa je tudi njena socialna narava, pri tem pa »zasebna lastnina ali neka posest zunanjih dobrin zagotavljata vsakomur nujno potrebno področje za osebno ali družinsko samostojnost, treba je nanju gledati kot na razširitev človeške svobode. Zasebna lastnina pa ima po svoji naravi tudi socialno razsežnost, ki je utemeljena v načelu o skupnosti določenih dobrin.« (584)

Lastnina naj bi bila tudi produkt dela, ki je oplemenitil človeku dano zemljo. V okrožnici je poudarjeno, da je človeško delo kot »proizvodni dejavnik duhovnega in gmotnega bogastva vedno važnejše /.../. Delo je danes bolj kot kadarkoli prej delo z drugimi za druge.« (585) Poudarjen je solidarnostni vidik dela, ki vodi v skupno blaginjo, ta pa temelji na svobodnem in pravičnem gospodarstvu.

#### 4. Delavska združenja

Leon VIII. je v *Rerum novarum* orisal družbeno stanje konec 19. stoletja, ko se Lje skokovito »razvila industrija in nova pota je ubrala tehnika, zato se je spremenilo medsebojno razmerje med gospodarji in delavci. Bogastvo se kopiči v rokah maloštevilne peščice, velika množica pa trpi pomanjkanje. Kakor se je okrepila delavska samozavest, tako je zrasel tudi čut za njihovo povezanost, poleg tega pa propada nrvnost – in vse to je povzročilo izbruh družbene napetosti.« (39)

Okrožnica je opredelila pomen – na krščanskih vrednotah ustvarjenih – delavskih združenj oziroma sindikatov, ki so pomemben člen ščitenja delavskih pravic. Temeljijo na naravnem pravu in na svobodni pravici do združevanja, zato jih je treba »organizirati in voditi, da bodo najprimernejše orodje in najbolj pripravno

sredstvo za uresničevanje tega, za kar so postavljena, namreč da posamezniki prek njih dosežejo kar največ telesnih, duhovnih in premoženjskih dobrin« (61).

Poudarjanje pomena združevanja delavcev je pomembno vplivalo na celotno industrijsko stvarnost in na snovanje katoliškega delavskega gibanja. Za nekatere je bila *Rerum novarum* najostrejša obsodba krutega kapitalizma, ki jo je postavila konservativna avtoriteta, kakor je Cerkev.

*Quadragesimo anno* dodatno poudari pravice delavcev. Družbena struktura mora stati na temeljih najučinkovitejšega družbenega delovanja, delavcem pa mora biti zagotovljen dohodek, ki jim omogoča normalno preživetje. Ker so za ustvarjanje podjetniškega in družbenega bogastva ključni prav delavci, je Pij poudaril pomen pravične razdelitve kapitala tako med delavce kakor med lastnike. Lastnikom mora biti omogočeno normalno gospodarjenje, kapital pa naj se porazdeljuje tako, da ni oškodovana splošna blaginja družbe, kajti »po tem zakonu socialne pravičnosti ne sme en razred drugega izključevati od deleža dobrin. Proti temu zakonu greši torej razred bogatih, ki je v svojem bogastvu tako rekoč brez skrbi, a misli, da je pravi red tisti, ki daje vse njemu, delavcem pa nič.« (83)

Okrožnica, drugače odločno v obrambi delavskih pravic, zavrne prevratniški način borbe delavcev za njihove pravice, saj se »razred proletarcev, ki je razdražen zaradi krivic in se le preveč nagiblje k temu, da bi, četudi na zli način, izvojeval in maščeval samo svojo pravico, ki se je zaveda ter lasti vse sebi, češ da je vse delo njegovih rok« (83). Pij je jasno opozoril na problem nasilne emancipacije delavstva proti lastnikom kapitala, ki lahko vodi v družbeno krivičnost in v kršenje pravice do zasebne lastnine.

Za doseganje družbene pravičnosti si je treba »z vsemi silami prizadevati, da se bo vsaj v bodoče pridobljeno bogastvo nabiralo le po pravičnem razmerju pri tistih, ki so bogati, in se v zadostnem obilju raztekalo med nje, ki delajo /.../, da bodo torej z varčnostjo množili družinsko imovino, povečano umno upravljali« (84).

V *Centesimus annus* je izpostavljena nujnost sindikalnih združenj, ki branijo delavčeve pravice. Ta združenja se trudijo, da bi delavcem izborila vsaj minimalno pravično plačo, hkrati pa so tudi kraj, kjer se »mora uveljaviti delavčeva osebnost. Prispevali naj bi tudi k temu, da bi razvili pristno delavsko kulturo in delavcem omogočili polno človeško udeležnost na življenju podjetja.« (574)

Okrožnica opozarja na kršitve delavskih pravic in na gospodarsko nazadovanje, ki je prispevalo k zatonu totalitarnih sistemov 20. stoletja. Janez Pavel II. je v okrožnici poudaril, da pri tem »ne gre samo za tehnično vprašanje, temveč še bolj za posledice kršitve človekovih pravic do gospodarske pobude, lastnine in svobode na gospodarskem področju« (579). Omenjeni razlogi so vplivali na to, da so totalitarni družbeni sistemi doživeli notranji (strukturni) in ne od zunaj povzročeni propad.

Danes postaja človek sam »odločilni proizvodni dejavnik, to pomeni njegova znanstvena sposobnost, sposobnost za solidarno organizacijo in zmožnost, da znanava in zadovoljuje potrebe drugih« (586). Ekonomski sistem mora biti zato ute-

meljen na človeku in na njegovih potrebah, prav tako pa na svobodnem tržišču, ki »je najučinkovitejše sredstvo za naložbo virov in zadovoljitev potreb« (587).

Benedikt XVI. je v *Caritas in veritate* zapisal, da je ločevanje na profitna in ne-profitna podjetja nekaj, kar se že in se bo še bolj spreminjalo. Menil je, da to razlikovanje »ne more več predstavljati celotne resničnosti niti učinkovito usmerjati prihodnosti. V zadnjih desetletjih se je zelo razširilo obsežno vmesno območje med tema vrstama podjetij.« (2009, 89)

Podjetja, ki so zmožna služiti skupnemu dobremu, bodo morala imeti vse večjo vlogo. Če bi hoteli priti »do gospodarstva, ki bi v bližnji prihodnosti znalo služiti skupnemu dobremu narodov in vsega sveta, je potrebno upoštevati širši pomen podjetništva« (77). To je takšno podjetništvo, ki je zmožno povezovanja dobičkonosnosti s humanitarnimi in obče koristnimi nameni.

Dobiček mora prispevati k večji blaginji vseh vpletenih in ne sme biti rezultat odtujitve prevelikega dela presežne vrednosti, ki jo ustvari delavec. Dobiček ni vrednota sam po sebi in je koristen samo, »če je kot sredstvo naravnano k cilju, ki je smiseln tako za proizvodnjo kakor za uporabo. Zasedovanje dobička zaradi njege samega na račun slabega izdelka in brez želje po skupnem dobrem kot zadnjem smotru tvega, da bo uničevalo bogastvo in ustvarjalo revščino.« (39)

*Caritas in veritate* prav tako svari pred tveganimi finančnimi naložbami, kadar za njimi tiči neodgovorno upravljanje podjetniških sredstev, zato je treba »preprečiti, da bi se finančna sredstva uporabljala za tvegane naložbe in da bi podlegli skušnjavi podleganja za kratkotrajnim dobičkom, zanemarili pa dolgoročno delovanje podjetja, njegovo vlogo v realni ekonomiji in primerno ter usklajeno delovanje pospeševanja gospodarskih pobud tudi v državah, potrebnih razvoja« (75).

Dobiček ima vlogo realnega stanja in poslovanja podjetja, vendar ne sme biti edino merilo uspešnosti, saj mora podjetje hkrati graditi tudi na dostojanstvu in na pravicah zaposlenih, katerih upoštevanje poleg naravnih dejavnikov dolgoročno vpliva na njegovo uspešnost. Podjetje torej ne sme biti zgolj družba kapitala, temveč »občestvo ljudi, katerih cilj je osvoboditev in celovit napredek človeštva« (Juhant in Valenčič 1994, 595).

Vprašanje danes ne sme biti več samo produkcija zadostne količine dobrin, temveč tudi »kakovost izdelanih in potrošnih dobrin, kakovost zahtevanih uslug, kakovost okolja in življenja nasploh« (589). Trajno gospodarstvo je samo prvina človekove svobode in mu mora biti podrejeno. Človeku mora omogočati, da se preživlja, nikakor pa mu ne sme biti človek podrejen.

Delavska združenja imajo danes pomembno vlogo, hkrati pa se kaže problem prevelikega poseganja v tržna razmerja in politizacija njihovega smotra. Minimalna dogovorjena plača lahko povzroči brezposelnost tistih, ki niso člani sindikata in morajo delo iskati drugje, tam pa se (zaradi večjega povpraševanja po delu) plače lahko znižajo.

Reynolds je opozoril na to, da lahko sindikati delavca dolgoročno pravzaprav celo osiromašijo, saj onemogočajo strukturne spremembe in preusmerjanje go-

spodarstva v druge panoge (1987, 46). Izjema so zelo dobičkonosne in hitro rastoče gospodarske panoge, v katerih zahteve sindikalne minimalne plače praviloma ne bi povzročile takšnih posledic (Woods 2005, 74). Delavska združenja, ki bi delovala na temelju prostovoljstva in opozarjala na kršitve delavskih pravic, ne bi čezmerno posegala v tržna razmerja in v določanje pravične plače (Hazlitt 2007, 141).

## 5. Vloga države

*Rerum novarum* poudari pomen, ki ga ima država: ustvarjati mora pravni red, varovati zasebno lastnino in skrbeti za potrebe revnih. Predvsem pa mora poseči vmes, ko je to potrebno, da »obrzda hujskače ter obvaruje nrvnost delavcev pred pogubnimi teorijami, zakonite gospodarje pa pred nevarnostjo ropa« (Juhant in Valenčič 1994, 54–55). Seveda pa mora biti oblast države omejena.

V *Quadragesimo anno* je opredeljena vloga države, ki mora igrati vlogo prerazdeljevalca družbenih dobrin. Javna oblast ima pri tem dolžnost, da v »luči naravnega in božjega zakona natančneje določiti, kaj je pri rabi dobrin njim, ki imajo posest, dovoljeno in kaj jim je prepovedano, da se upoštevajo zahteve obče blaginje« (80).

Oblast države mora biti omejena in v sozvočju z načeli naravnega prava, ki »mora vedno ostati nedotaknjeno in neprekršeno in ga tudi država ne sme odpraviti, zakaj človek je prej kot država /.../. Zato je modri papež izrekel, da državi tudi ni dovoljeno, da tako rekoč izčrpa zasebno imetje z nesorazmernimi davki in bremenimi.« (80) Če je cilj oblasti splošno blagostanje, je tudi njeno delovanje v korist državljanov in ni v nasprotju z naravnim pravom, saj država ne »odpravlja zasebne posesti, ampak jo ščiti, ne slabi zasebne lastnine, ampak jo krepi« (81).

*Centesimus annus* opredeli vlogo države (čeprav papež priznava vlogo in prednosti tržnih sil in mehanizmov): braniti mora skupne dobrine (npr. naravno in človeško okolje), ki jih izključno tržni mehanizmi ne morejo ohraniti. Skrbeti mora za razmere, ki sploh omogočajo človekovo (tudi ekonomsko) uresničevanje. Mišljene so predvsem pravne (protimonopolna, davčno spodbudna vloga), socialne (skrb za najšibkejše) in obrambne vloge države. To so torej tiste dobrine, s katerimi se ne sme trgovati in niso zgolj blago (592).

Okrožnica nadalje svari pred pretirano državno vlogo, če »neposredno posega in jemlje družbi njeno odgovornost, povzroča izgubo človeške energije in napihovanje državnega aparata, ki ga vodi bolj birokratska logika kakor prizadevanje, da bi prejemnikom služili« (599). Ista okrožnica nadalje ločuje med posredno in neposredno vlogo države. Posredno skrbi za institucionalno okolje, ki mora biti spodbudno za gospodarski razvoj, medtem ko neposredno vzpostavlja sistemsko skrb za najšibkejše (socialno državo).

V *Caritas in veritate* je Benedikt XVI. zapisal, da bi bilo smiselno vlogo politične oblasti ponovno premisliti, saj se »tudi po zaslugi sedanje gospodarske krize, ki

državne politične oblasti naravnost sili k odpravljanju napak in nepravilnega delovanja – zdi bolj stvarno prevrednotenje njihove vloge in moči, ki ju bo treba zopet modro pretehtati in na novo ovrednotiti, da se bodo tudi z novimi vzorci vodenja pripravljene soočiti z izzivi sedanjega sveta« (2009, 44).

Omenjena je napredna ideja političnega povezovanja na svetovni ravni, ki je zaradi informacijske in gospodarske povezanosti sveta vse bolj aktualna. Takšno vlogo bi lahko imela svetovna politična oblast, ki bi se učinkoviteje soočala z ekonomskimi krizami svetovnih razsežnosti, vendar pa bi moralo njen položaj urejati pravo (122). Sodelovanje in odgovornost naj bosta sestavni del prepletenega svetovnega sistema.

Okrožnica poudarja, da mora biti vloga politične oblasti v vsakem primeru ohranjena, pri tem pa je država pomembna zato, ker zagotavlja pravni in institucionalni okvir (77). Benedikt XVI. je zavrnil smernice, ki vodijo v slabljenje socialne varnosti zgolj zaradi zahtev mednarodne in ekonomske konkurenčnosti, saj morajo »sistemi socialne varnosti in socialne podpore /.../ trdo delati za resnično družbeno pravičnost znotraj zelo spremenjenih družbenih sil; v prihodnosti pa bodo morali še bolj« (45).

## 6. Sklep

Katoliške družbene okrožnice so vse pomembnejši glas proti nastopu ekonomizma, kakor ga je opredelil Janez Pavel II., ekonomizma namreč, ki v praksi pomeni nadvlado ekonomije v razmerju do drugih družbenih sfer, na primer religije. Okrožnice vzpostavljajo družbeno etiko na postulatu absolutnega dostojanstva posameznika in njegovih temeljnih pravic.

Vendar to nikakor ni relativizacija političnoekonomskih konceptov in idej, ki so se razvijali skozi zgodovino. Zasebna lastnina ima pomembno vlogo pri udejanjanju posameznikove svobode, prav tako je politična oblast poklicana k uresničevanju sistemskih rešitev in socialne mreže, ki ščiti najšibkejše člane družbe. Nadalje je poudarjena vloga zasebne podjetniške pobude, ki pomembno prispeva k ekonomski blaginji družbe, a pri tem okrožnice opozarjajo na socialno razsežnost podjetniškega in profitnega sektorja družbe.

Solidarnost ne sme biti zgolj stvar socialne države, temveč se mora izražati tudi v samoiniciativnem humanitarnem delovanju posameznikov in v solidarnih medčloveških razmerjih. Premoženje, dobiček in podjetniško delovanje so moralnoteološko sami po sebi nevtralni fenomeni, ključen pa je odnos do njih in odgovorno ravnanje z njimi.

V splošnem je možno izpostaviti nekaj ključnih poudarkov, ki nastopajo v družbenih okrožnicah in sooblikujejo katoliško družbeno učenje. Med njimi so: splošna namembnost dobrin, moralna prednost skupnega dobrega pred posameznikovimi koristmi, dolžnost oblasti, da poskrbi za ekonomsko najšibkejše člane družbe, solidarnost, subsidiarnost, spoštovanje zasebne lastnine, plača, ki omogoča preži-

vetje in varčevanje, dostojanstvo vsakega človeka, pomoč nerazvitim državam in še marsikaj.

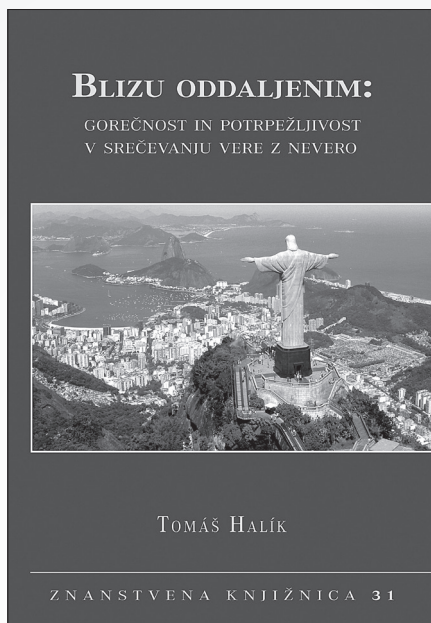
Sporočilo okrožnic je danes pravzaprav tako pomembno, kakor je bilo v obdobju izida *Rerum novarum*. Globalno gledano, so danes množice še vedno vpete v nepravična ali izkoriščevalska ekonomska razmerja, in to ne samo v nerazvitih državah, v katerih pogosto ne obstajajo trdni pravni okviri. Tudi v razvitem svetu je »fleksibilnost delovne sile« velikokrat le krinka za delovna razmerja, ki zlorablajo človeško dostojanstvo. Primat ekonomije nad družbenimi sferami ni le opis iz marksističnih učbenikov, temveč vsakodnevna stvarnost sveta, v katerem finančni kapital vse bolj obvladuje družbene odnose.

Vrednote družbenih okrožnic bi morale biti bolj upoštrevane v poslovni in v ekonomski stvarnosti, to pa bi verjetno tudi pomenilo večjo varnost pred ekonomsko-finančnimi krizami. V današnjem svetovnem kontekstu so vse bolj pomembna sporočila, ki razglašajo temeljno resnico: ljudje morajo biti vedno obravnavani kot cilj sam na sebi in nikoli kot sredstvo.

## Reference

- Benedikt XVI.** 2009. *Ljubezen v resnici* [*Caritas in veritate*]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2013. Govor novim veleposlanikom pri Svetem sedežu. Vatikan, 13. 5. [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/may/documents/papa-francesco\\_20130516\\_nuovi-ambasciatori.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html) (pridobljeno 5. 6. 2014).
- Gavin, Joseph B.** 1997. Catholic Social Teaching: 1891–1975. *Promotio Iustitiae*, št. 66. [http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs\\_pdf/PJ66.ENG.pdf](http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ66.ENG.pdf) (pridobljeno 12. 3. 2014).
- Hazlitt, Henry.** 2007. *Economics in One Lesson*. New York: Three Rivers Press.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Misner, Paul.** 1991. *Social Catholicism in Europe*. New York: Crossroad.
- Niebuhr, Richard H.** 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row.
- Pesch, Heinrich.** 2000. *Liberalism, Socialism and Christian Social Order*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Piketty, Thomas.** 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reisman, George.** 1996. *Capitalism*. Ottawa: Jameson Books.
- — —. 2003. The Free Market and Job Safety. *Mises Daily*, 20. 1. [http://mises.org/freemarket\\_detail.aspx?control=436](http://mises.org/freemarket_detail.aspx?control=436) (pridobljeno 12. 3. 2014).
- Reynolds, Morgan O.** 1987. *Making America Poorer: The Cost of Labor Law*. Washington: Cato Institute.
- Ryan, John A.** 2009. *A Living Wage*. Washington: Bibliolife.
- Woods, Thomas E.** 2005. *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*. Lanham: Lexington Books.





*Tomáš Halík*  
**Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero**

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvomi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J. Juhant).

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 385—397

UDK: 27-732.3"1438/1449"

Besedilo prejeto: 5/2014; sprejeto: 9/2014

*Simon Malmenvall*

## **Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja**

*Povzetek:* Florentinski koncil velja s katoliškega zornega kota za sedemnajstega od enaindvajsetih vesoljnih (ekumenskih) cerkvenih zborov. V času moralne in pravne krize papeštva se je usmeril k dokončni ukinitvi razkola (shizme) med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, ki sta bili uradno ločeni od leta 1054 dalje. Na koncilu, sklenjenem z zmago katoliških stališč in z okrepitvijo vloge papeža, so dosegli združitev (unijo) pravoslavnih cerkvenih struktur s katoliško Cerkvijo. Kljub velikim pričakovanjem unija dejansko nikoli ni zaživela, saj se ji je pravoslavna stran že kmalu po povratku v domovino odpovedala. Zasedanja v Firencah so potekala pod vplivom politične šibkosti bizantinskega cesarstva zaradi prodiranja osmanskih Turkov in ob naklonjenosti nekaterih bizantinskih intelektualnih krogov do tedanje zahodne (pretežno) sholastične teologije.

*Ključne besede:* florentinski koncil, unija, uniatstvo, papeštvo, humanizem, Bizanc

*Abstract:* **The Council of Florence (1438–1439): Successes and Failures in Settling the Issue of East-West Union**

The Council of Florence is considered – from the Catholic point of view – the seventeenth of the twenty-one general (ecumenical) councils. As it was held at a time when the institute of papacy was undermined by a crisis both moral and that of its legal system, the main objective of the council was to eradicate the break between East and West, which was the result of the Great Schism of 1054, for good. The council, at the end of which the Catholic arguments emerged victorious and the role of papacy was strengthened, saw creating a union between the Orthodox Church structures and the Catholic Church. Expectations were quite high, yet the days of the union were already numbered since the Orthodox party renounced it shortly after arriving back home. The Council of Florence was influenced by two important factors: by the political weakness of the Byzantine Empire caused by the expansion of the Ottoman Turks and by the affinity some of the Byzantine intellectual elite had with the Western (mainly) scholastic theology of the time.

*Key words:* Council of Florence, East-West union, papacy, humanism, Byzantium

## 1. Izhodišče

Članek je zastavljen kot obravnava glavnih cerkvenopolitičnih dogodkov in teoloških tokov, bistvenih za razumevanje florentinskega koncila (1438–1439), s katoliškega zornega kota sedemnajstega ekumenskega cerkvenega zbora.<sup>1</sup> Osrednji izid florentinskega koncila je bil uradni zaključek skoraj štiristoletne shizme med zahodnim in vzhodnim delom nekoč pravno enotne Cerkve. V povezavi s skoraj sočasnim zasedanjem v Baslu in v Ferrari (1431–1449) je privedel tako do konsolidacije instituta papeštva kakor tudi začasne sprave med katoliško (v bizantinskih virih »latinsko«) Cerkvijo na eni strani in pravoslavno (v zahodnih virih »grško«) Cerkvijo<sup>2</sup> skupaj s posameznimi orientalnimi, tako imenovanimi predkalcedonskimi Cerkvami na drugi strani. Navezujoč se na nekatere poglede sodobnega zgodovinarja, je dinamika florentinskega koncila pogojena z medsebojnim učinkovanjem intelektualnega in političnega konteksta poznega Bizanca<sup>3</sup> – poglaviti idejni razlog za cerkveno združitev je tako prepoznan v naraščanju zanimanja dela bizantinske cerkvene elite za zahodno (pretežno sholastično) teologijo, poglaviti pragmatični razlog pa v bizantinskem iskanju vojaške pomoči katoliškega Zahoda pri obrambi pred Osmanskimi Turki (Bryer 2008, 856; 862–864; Gregory 2010, 374; 386–389). Omenjeni interpretativni okvir se nekoliko razlikuje od podarkov starejšega zgodovinarja, ki se je bolj osredotočalo na večstoletno kontinuiteto prizadevanja za doseg sprave (Geanakoplos 1959, 324–327; Meyendorff 1983, 93–97). Za raziskovanje s florentinskim koncilom neposredno povezanega intelektualnega in političnega dogajanja je potrebno upoštevati tri najbolj izčrpne vire:<sup>4</sup> uradno katoliško zbirko poročil o razpravah in dekretov v obliki papeških bul z naslovom *Acta Graeca Concilii Florentini*, napisano v grščini, z dodanim latinskim prevodom, latinsko pričevanje v obliki dialoga, ki ga je sestavil papeški odvetnik Andrej iz florentinske cerkve Santa Croce, in v grščini napisane spomine bizantinske strani izpod peresa Silvestra Siropulusa, enega od udeležencev koncila in glavnega stolnega duhovnika konstantinopelske sv. Sofije (Geanakoplos 1959, 326; 336).

<sup>1</sup> Latinski odlomki iz razprav in sklepov tega koncila, ki jih je prevedel avtor, so vzeti iz drugega dela 2. zvezka znanstvenokritične izdaje virov za enaindvajset ekumenskih cerkvenih zborov v uredništvu Fredericka Lauritzena: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: editio critica – The General Councils of Latin Christendom: from Basel to Lateran V (1431–1517)*. Način navajanja sledi razporedu v omenjeni izdaji (ime koncila, zasedanje, datum v oklepaju, vrstica), na primer *Concilium Florentinum, Sessio VI* (6. iul. 1439), 990. Kjer so v uporabljenih latinskih odlomkih deli biblijskih besedil, je njihov slovenski prevod narejen po latinski različici vira.

<sup>2</sup> Izraza katoliški in pravoslavni sta rabljena glede na ustaljeno moderno pojmovanje, čeprav sta s teološkega gledišča to sinonima; v obeh je zajeta tako pravovernost/ortodoksost kakor vesoljnost/katoliškost (Meyendorff 1983, 97–99; 212–213; Luttrell 2008, 853; Ostrogorski 1961, 67–8).

<sup>3</sup> Splošno poznani, toda anahronistični izraz Bizanc je skupaj z njegovimi izpeljankami rabljen zaradi večje razumljivosti. Bizantinski cesarji in konstantinopelski patriarhi so sebe sicer označevali za rimske, bizantinska država pa je v ožeh njene posvetne in cerkvene elite veljala za nadaljevanje rimskega cesarstva kot krščanski svetovni imperij.

<sup>4</sup> Za podrobnejšo seznanitev gl. doslej najboljše znanstvenokritično obdelavo virov, ki se nanašajo na florentinski koncil: Pontificium institutum orientalium studiorum, ur., *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*, zv. 1–11 (1940–1976).

## 2. Ozadje koncila

Kljub razkolu med vzhodno in zahodno Cerkvijo leta 1054 se je enotnost krščanskega sveta ponovno vzpostavila kar trikrat. Prvič je bila unija sklenjena leta 1274 na koncilu v Lyonu, s katoliškega zornega kota štirinajstem vesoljnem cerkvenem zboru, ko se je nad njo še posebno navduševal bizantinski cesar Mihael VIII. Paleolog (1259–1282). Naslednja unija je bila dogovorjena leta 1369 in je nastala s sporazumom med papežem Urbanom V. (1362–1370) in cesarjem Janezom V. Paleologom (1341–1376) v Rimu. Tretjič in zadnjič sta se Cerkvi združili leta 1439 na koncilu v Ferrari in v Firencah, ko je svečano izjavo o uniji v imenu »grške« strani podpisal cesar Janez VIII. Paleolog (1425–1448), v imenu »latinske« pa papež Evgen IV. (1431–1447). Skupne značilnosti vseh treh sklenitev unije so: začasnost oziroma kratkotrajnost, saj se ji je vsakič uprla večina bizantinske duhovščine z družbeno vplivnim meništvom na čelu, ki je spodbujalo ljudske nemire in tako naposled doseglo zavrnitev združitve; uklonitev pravoslavne strani katoliškim zahtevam, naposled vselej prepoznanih za pravoverne; odločilna vloga cerkvene in posvetne bizantinske intelektualne elite, ki je bila zaradi svojega povezovalnega duha in simpatij do zahodne (pretežno sholastične) teologije nazorska opora pri oblikovanju kompromisne pravovernosti; pragmatično iskanje vojaške pomoči na Zahodu v boju zoper močno oslajeno cesarstvo ogrožajočih islamskih osmanskih Turkov. V bizantinskih očeh je bila prav unija nujni pogoj za uresničitev papeževega poziva k poenotenju zahodnih vladarjev, nad katerimi je imel duhovno avtoriteto, in za organizacijo splošne križarske vojne proti muslimanskim »nevernikom«, s tem pa za rešitev propadajočega krščanskega cesarstva na Vzhodu. Posebnost florentinskega koncila je bila v številčni skoraj izenačenosti (simbolni enakovrednosti) obeh delegacij in v temeljnih teoloških razpravah, ki so onemogočale hitro sprejemanje rešitev (Ostrogorski 1961, 496; 499–500; 506; 515–517; Gregory 2010, 374; 386–389; Geanakoplos 1955, 324–326; McGuckin 2011, 22; Lauritzen 2013, 1164–1165; Angold 2006, 66–70; Meyendorff 1983, 91).

Medsebojno izobčenje iz občestva pravovernih je temeljilo na razlikah pri intelektualnem razlaganju in liturgičnem izražanju skupne vere, izvirajočem še iz pozne antike (Chadwick 2005, 7; 12–13; Meyendorff 1983, 91). Te razlike so do začetka 2. tisočletja prerasle v doktrinarno neskladje, predvsem pri dveh zahtevnih tematikah. Prva je zadevala spremenjeno formulacijo o izhajanju Svetega Duha v nicejsko-carigrajski veroizpovedi. Pravoslavna stran je ohranjala prvotno omembo o izhajanju Svetega Duha izključno iz Boga Očeta in ob različnih priložnostih poudarjala načelo o posredniški vlogi Sina (»iz Očeta preko Sina«), katoliška pa je zagovarjala hkratno izhajanje »iz Očeta in Sina«, zaradi česar je uradno od leta 1014, od papeža Benedikta VIII. (1012–1024) dalje v veroizpoved vključevala dodatek »in Sina« (*ex Patre Filioque procedit*). Druga tematika je veljala določanju pristojnosti rimskega škofa zunaj njemu neposredno podrejenega kanoničnega ozemlja. Pravoslavna stran je zastopala stališče o zgolj častnem prvenstvu rimskega škofa kot naslednika apostola Petra (»prvega med enakimi«) in o sinodalnem načelu v odnosu do vseh škofov (»očetov«), ki naj se kot nadzorniki nekega določenega

cerkvenega ozemlja zbirajo okrog petih osrednjih patriarhov, hierarhov petih najuglednejših cerkvenih središč – Rima, Konstantinopla, Aleksandrije, Antiohije in Jeruzalema. Pentarhija, teorija o petih patriarhatih, se je dopolnjevala s povzdigovanjem prvih sedmih ekumenskih koncilov, po pravoslavnem prepričanju najpomembnejših dogodkov v zgodovini Cerkve, ki so na pobudo vzhodnorimskega cesarja ob navzočnosti škofov iz vseh predelov tedanjega krščanskega sveta soglasno opredelili nauk Cerkve. Katoliška stran je v nasprotju s tem zastopala stališče o realnem monarhičnem prvenstvu rimskega škofa, ki naj z urejevanjem doktrinarnih in organizacijskih zadev celotne Cerkve po zgledu Petrove vodilne vloge med apostoli in neodvisno od mnenja posvetnih oblastnikov postane zagotovilo cerkvene piramidalno zasnovane enotnosti (McGuckin 2011, 20–21; Geanakoplos 1955, 325–327; Lauritzen 2013, 1164–1165; Chadwick 2005, 246–249; Minnich 2008, 80; Meyendorff 1983, 91–92; 95; 97; 99).

Čeprav je v 14. in v 15. stoletju bizantinska država doživljala pospešen upad politične moči in izgubljala svoja lastna ozemlja, se je v tem obdobju znotraj njenih tako starih kakor novih meja večalo zanimanje za ponovno branje poganskih filozofov (predvsem Platona) in za sistematizacijo antičnega znanja. Skupaj s tem so se zaradi uspešnega prodiranja zahodnih sil, v prvi vrsti Benetk in Genove, ki so na nekdanjih bizantinskih obalah ustvarile skupek manjših »latinskih« držav in trgovskih kolonij, okrepile kulturne vezi med pretežno pravoslavnim jugovzhodnim Sredozemljem in zahodnimi središči, zlasti tistimi na Apeninskem polotoku. Vse več bizantinskih učenjakov se je namreč odločalo za potovanja na Zahod, kjer so nekateri od njih delovali kot profesorji na tamkajšnjih univerzah in kot prinašalci še nepoznanih antičnih del, z zahodne smeri pa so v Bizanc prihajali tisti, ki so se zanimali za zbiranje in preučevanje na Vzhodu ohranjenih antičnih, večinoma v grščini napisanih tekstov. Medsebojno spoznavanje na ravni kulture elit so pospeševali tudi dominikanski samostani in samostani manjših bratov, postavljeni v neposredni bližini bizantinskih pokrajin ali znotraj zahodnih trgovskih kolonij na območju cesarstva. Začetki humanističnega gibanja so bili tako v marsičem odvisni od mednarodnopolitičnega stanja v jugovzhodnem Sredozemlju in od nastavkov, ki so se najprej pokazali na »grških« tleh. Del tedanjih cerkvenih in posvetnih učenjakov, nekakšnih bizantinskih humanistov, zagovornikov tesnejših vezi med pogansko mislijo in krščanstvom (npr. sinkretična filozofija Gemista Pletona, enega od udeležencev florentinskega koncila), je občudoval tudi jasnost katoliške sholastične teologije. Slednja je bila dojeta kot popravek v tedanjem Bizancu prevladujoče mistične in do razuma nezaupljive meniške teologije, domnevno izkrivljajoče pravo krščansko sporočilo. V tem krogu sta med drugim delovala nicejski škof Besarion in kijevski metropolit Izidor, udeleženca florentinskega koncila, odločna zagovornika unije in prihodnja kardinala. Širjenje kroga »latinski« Cerkvi naklonjenih pravoslavni učenjakov ni povzročilo le boljšega poznavanja katoliškega načina razmišljanja, temveč je istočasno poglobilo spore znotraj pravoslavne visoke duhovščine in se tako dolgoročno izteklo v najpomembnejšo oviro za uresničenje sklenjene florentinske unije. Bizantinski uniati, ki jih je imela nasprotna stran za izdajalce, se namreč prav zaradi cerkvene neenotnosti na domačih tleh niso mogli

zoperstaviti večinski konservativni pravoslavni struji (Tatakis 2001, 195–197; 238–40; Luttrell 2008, 796; 798–799; 801; 803–804; 808–810; Angold 2006, 66–70; Geanakoplos 1955, 326–327; Gregory 2011, 388–389; Lauritzen 2013, 1166; Bryer 2008, 862; 864; Minnich 2008, 59; 79; Gill 1959, 19–20).

Najpomembnejše gonilo sodelovanja med krščanskim Vzhodom in Zahodom je bilo v 15. stoletju – kljub izjavam o zaželeni ponovni cerkveni enotnosti – povsem politično: bizantinska stran je z unije želela doseči zahodno vojaško pomoč proti vse uspešnejši osmanski državi, papeška stran pa je unijo dojemala tako z vidika dejanskega nadzora nad pravoslavnimi kakor z vidika okrepitve papeževe vloge znotraj katolištva, ki je tedaj preživljalo splošno krizo. Med letoma 1377 in 1417 se je namreč katoliška Cerkev spoprijemala s tako imenovano zahodno shizmo, ko so se na Petrovem prestolu vrstili papeži in protipapeži. Zmedo istočasne vladanja treh papežev je z izvolitvijo novega rimskega škofa Martina V. (1417–1431) resda presegel koncil v Konstanci (1415–1418), s katoliškega zornega kota petnajsti vesoljni cerkveni zbor, ki pa mu ni uspelo utišati vse glasnejših zahtev po reformi instituta papeštva in Cerkve kot celote. V okviru reformnih prizadevanj in ob zavedanju, da je večdesetletno shizmo presegel prav cerkveni zbor, se je izoblikovalo vplivno konciliaristično gibanje. Opiralo se je na dekret *Haec sancta* (1415) iz Konstance, ki je jamstvo za enotnost Cerkve pripisovalo odločitvam udeležencev cerkvenega zbora. Bilo je zgrajeno na prepričanju o ključni vlogi koncila pri vodenju Cerkve, na nujnosti rednih koncilskih zasedanj – s tem bi se okreplil vpliv škofov, pa tudi pritisk posvetnih vladarjev – in na njegovi nadrejenosti papežu tudi glede poseganja v cerkveno učiteljstvo. Spopad med papeško in konciliaristično strujo je imel dve posledici. Leta 1437 je papež Evgen IV. zaradi večinskega nepriznavanja monarhičnega načela papeštva prekinil zasedanje šestnajstega ekumenskega koncila v Baslu (1431–1449) in vse njegove morebitne nadaljnje sklepe že vnaprej razglasil za neveljavne. Papež je v Ferrari odprl nov koncil, na katerem naj bi se začela pogajanja o uniji z »grško« Cerkvijo. Pravoslavna stran je v kontekstu zahodnih razprav o povečanju moči koncila laže prisluhnila tako katoliškim kakor svojim lastnim pozivom po enotnosti, čeprav pri tem ni podprla konciliaristične struje, ki jo je vabila na svoje vzporedno zasedanje v Baslu, ampak se je odločila za dogovarjanje s papeško stranjo oziroma za prihod v Italijo. Pri tem se je po eni strani dosledno držala načela o častnem prvenstvu Petrovega naslednika in o petih patriarhatih (brez rimskega patriarha bi bila enotnost nemogoča), po drugi strani pa ji je Italija ustrezala zaradi večje geografske bližine. Izbor italijanskega mesta je bil koristen tudi za papeža: zaradi oddaljenosti od ozemelj onstran Alp, kjer so posvetni oblastniki v iskanju politične moči po večini izkazovali podporo konciliaristom, se je izognil vmešavanju necerkvenih veljakov (Geanakoplos 1955, 325; 328–329; Gregory 2010, 388; Chadwick 2005, 255–257; 261–262; Bryer 2008, 862–863; Angold 2006, 72; Black 2008, 67–72; 79; Gill 1959, 15; 17; 55–56; 84).

### 3. Koncil

Zasedanje florentinskega koncila je potekalo med 9. aprilom 1438 in 6. julijem 1439, do začetka leta 1439 je bilo v Ferrari, a se je nato (od 26. februarja 1439 dalje) zaradi izbruha kuge nadaljevalo v Firencah, v dominikanski cerkvi Santa Maria Novella. Začetek zasedanja pomeni naznanilo koncila kot ekumenskega, konec pa slovesna razglasitev unije z izdajo dekreta *Laetentur celi*, v katerem je mogoče že na začetku zaslediti misel, da naj bi bila unija dokaz delovanja Boga in ne kakršnihkoli političnih potreb.

»Naj se veseli nebo [*Laetentur celi*] in raduje zemlja (Ps 95,11). Posredi je namreč porušena stena, ki je ločevala zahodno in vzhodno Cerkev in mir in sprava sta se vrnila po *vogelnem kamnu Kristusu, ki je iz dvojega naredil eno* (2 Ef 20, 2, 14), po nadvse močni vezi ljubezni in miru, ki je združila obe steni in podelila nerazvezljivo in nerazdeljivo enotnost.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VI (6. iul. 1439), 990–999)

»To so enostavno božja dela, ne nekaj, kar bi narekovala človeška krhkost; zato naj bodo sprejeta z izredno častjo in pospremljena z božjimi hvalnicami.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VI (6. iul. 1439), 1041–1045)

Dekret je v grškem jeziku in v imenu pravoslavnega sveta prebral škof Besarion, v latinščini in imenu »latinske« Cerkve pa kardinal Giuliano Cesarini. Največji delež razprav na koncilskih zasedanjih je obsegalo obravnavanje vprašanja o izhajanju Svetega Duha (kontroverza *Filioque*), pri čemer je bila naposled sprejeta deklarativno kompromisna rešitev, sicer precej bližja katoliškemu pojmovanju: dodatek »iz Očeta in Sina« je bil sprejet kot veljaven in biblično-teološko utemeljen, starejša in hkrati sočasna vzhodna formulacija (»iz Očeta«) pa je bila dopuščena kot drugačen in dopolnjujoč način predlaganja iste vsebine. Katoliška različica veroizpovedi naj tako v nasprotju s pravoslavnimi predsodki ne bi zanikala Očeta kot prvega (monarhičnega) vzroka bivanja Svete Trojice, pravoslavna različica veroizpovedi pa naj v nasprotju s katoliškimi predsodki ne bi zanikala enega bistva vseh treh oseb Troedinega Boga.

»V imenu Svete Trojice, Očeta, Sina in Svetega Duha potemtakem s potrditvijo tega svetega vesoljnega florentinskega koncila določamo [mi – papež], naj v to resnico vere, ki naj tako koristi vsem, verujejo in ji pritrdijo vsi kristjani. Resnica vere je ta, da je Sveti Duh večno izhajajoč iz Očeta in Sina in ima svoje bistvo in svojo bit istočasno od Očeta in Sina in iz obeh večno izhaja po enem počelu in enem delovanju. Razglašamo, da je to enako tistemu, kar pravijo sveti učitelji in očetje, in sicer, da Duh izhaja iz Očeta preko Sina.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VI (6. iul. 1439), 1113–1127)

Slovesna razglasitev unije ob sklepu florentinskega koncila po pravici velja za zgodovinsko prelomno, in to zaradi soglasja vseh štirih vzhodnih patriarhatov, ki so se prvič po letu 787 (drugi nicejski koncil) prek svojih predstavnikov sestali z zahodno stranjo, kot posledica tega pa koncilu zagotovili dejansko ekumensko naravo. Obravnavani koncil je tako kljub uradnemu enostranskemu preklicu unije

leta 1484 v Konstantinoplu pomenil glas tudi celotne – tedaj za kratek čas že nekdanje – pravoslavne Cerkve. Koncilsko dogajanje je poleg tega učinkovalo kot obsežna kulturna izmenjava: razgrete razprave je namreč spremljalo nujno spoznavanje stališč, predsodkov in načinov razmišljanja nasprotne strani, pa tudi prenašanje nekaterih na Zahodu še neznanih del poganskih avtorjev – zlasti Platona in Aristotela ter vzhodnih cerkvenih očetov –, ki je prispevalo k nadaljnjemu razcvetu humanističnega gibanja. Pri tem se je po koncu koncila med drugim izkazal nekdanji nicejski škof kardinal Besarion, ki je svojo bogato rokopisno zbirko zapustil beneški knjižnici.<sup>5</sup>

Že na samem začetku, še pred otvoritvijo zasedanja v Ferrari, je nastopila nevarnost, da prizadevanje za enotnost ne bo obrodilo sadov. Na dan je izbruhnila težava medsebojnega nepoznavanja – vsaka stran je drugo videla kot tujo. Nastal je resen spor protokolarne narave, ki je razkril globino kulturnih razlik med Vzhodom in Zahodom, saj je konstantinopelski patriarh odločno zavrnil zahteve papeških odposlancev, naj ob slavnostnem vhodu v Ferraro pred papežem poklekne in mu poljubi stopala. Patriarh, čigar grožnja z odhodom je naposled prevladala, je rimskemu škofu ponudil bratski objem, izpričujoč zgodnje krščansko in pozneje pravoslavno razumevanje naslednika sv. Petra kot prvega patriarha med drugače enakovrednimi člani škofovskega zbora. Izvor tovrstne tako protokolarne kakor teološke spornosti je bil v drugačnem odnosu do cerkvenih reform oziroma v drugačnem razmerju med tradicijo in »inovacijo«. Če se je za katoliško Cerkev iz stoletja v stoletje kakršnakoli sprememba – tudi na področju praviloma stabilne opredelitve veroizpovedi – vedno bolj povezovala s papeževo voljo, so pravoslavni škofje in teologi poudarjali »stalni« značaj Cerkve, ki naj temelji na Svetem pismu, na delih cerkvenih očetov in na sklepih sedmih ekumenskih koncilov. Nekaj podobnega se je zgodilo tudi glede mesta sedežev v ferrarski stolnici ob zadnjih pripravah na zasedanje: »latinska« stran je zahtevala postavitev papeškega prestola na sredino cerkve, »grška« pa prestol izključno za cesarja, saj je bil po njenem prepričanju oziroma zgledu sedmih ekumenskih koncilov pobudnik in usmerjevalec koncilov nihče drug kakor le cesar. Spor se je rešil s popustitvijo »Latincem« – postavljena sta bila resda dva prestola, a je bil papežev višji od cesarjevega. Istovrstna diskretna neenakovrednost med papežem in cesarjem se je izrazila pri podpisu razglasitve o uniji, na kateri sta slovesni dokument v imenu svojih delegacij res podpisala oba, a papež kot prvopodpisani (Geanakoplos 1959, 329–330; 334; Chadwick 2005, 264; Siecienski 2010, 151–152; 169; Gill 1959, 98–100).

Drugačen odnos do cerkvenih reform je bil nasploh glavna ovira pri iskanju skupnega jezika. Ključna utemeljitev pravoslavne strani se je opirala na dobesedno nespremenljivost odlokov sedmih ekumenskih koncilov in del cerkvenih očetov, pri tem pa se je najtežavnejši dodatek »in Sina« kazal kot prelomitev zvestobe krščanski resnici, ki jo je bila Cerkev dolžna ohranjati. Ker sta se Janez VIII. Paleolog in konstantinopelski patriarh zbala, da bo prav vztrajanje pri nespremenljivosti

<sup>5</sup> Splošna predstavitev rezultatov florentinskega koncila, v katero je zajeto sedem odlomkov iz dekreta Laetentur celi, je povzeta po: Lauritzen 2013, 1164–1166; Geanakoplos 1955, 331; 335; Black 2008, 72; Chadwick 2005, 266; 270; Siecienski 2010, 163; Gill 1959, 109; 120–121; 198–199.



nicejsko-carigrajske veroizpovedi preprečilo sklenitev predvsem s političnega vidika potrebne unije, sta kot tedaj vodilni osebnosti pravoslavnega sveta v svojih lastnih vrstah podprla kompromisom in zahodni teologiji naklonjeno strujo, katere glasniki so prevzeli katoliško razumevanje tradicije. Ta struja naj bi bila naravnana k vedno globljemu pojasnjevanju nespremenljivih resnic, odvisnih od »prave« vsebine in ne od »pravih« (vselej istih) besed. To dejanje je resda prineslo kratkoročni uspeh sklenjene unije, a je hkrati poglobilo razdor znotraj bizantinske visoke duhovščine, dolgoročno pa zmago konservativne oziroma meniške struje, ki je ves čas poudarjala pretkanost »Latincev«, izkoriščevalcev bizantinske politične šibkosti, in naivnost uniatov. Med kompromisnimi uniati sta bila najbolj dejavna nicejski škof Besarion in laiški aristotelski učenjak Georgij Sholarij (prihodnji konstantinopelski patriarh Genadij), ki sta vse bolj pritrjevala glavnima katoliškima govornikoma, kardinalu Cesariniju in rodoškemu škofu Andreju. Na drugi strani se je kot vnet zagovornik konservativne države najbolj izpostavil efeški škof Mark Evgenik, ki je svoje upiranje uniji prignal do konca, saj drugače od vseh preostalih udeležencev koncila ni prispeval podpisu pod dekret *Laetentur celi* (Chadwick 2005, 264; 266; 268; 270; Siecienski 2010, 152–153; Gill 1959, 114–115; 145; 149; 151–152; 161–162; Meyendorff 1983, 112; Minnich 2005, 59; 78–79; Angold 2006, 73–74).

Beganje v neskončnem labirintu argumentov in protiargumentov pri ključnem doktrinarinem vprašanju (izhajanje Svetega Duha) je razkrilo izrazito odstopanje na pojmovni ravni. Čeprav sta obe delegaciji ponavljali svojo privrženost istim virom, to je koncilom in razlagam cerkvenih očetov, ki sta jih imeli za svete in niti najmanj protislovne, se omenjeno odstopanje glede legitimnosti katoliškega dodatka *Filioque* še zdaleč ni natančno razrešilo, temveč le prikriilo. Katoliška teologija je bila s svojim – v primerjavi z grško tradicijo – filozofsko manj pretanjenim latinskim izrazoslovjem osredotočena na istovetnost bistva Svete Trojice – Sveti Duh naj bi bil z Očetom in Sinom eno in zato tudi iz njiju izhajajoč –, pravoslavna teologija pa je izpostavila razlikovanje med isto bitjo (ena »uzija«) in posebnostjo/samostojnostjo bistva oseb (tri »hipostaze«) Trojice. Pri tem je prepoznavala njeno počelo, ki naj bi bil edinole Oče, iz katerega potem nujno izhajata preostali dve osebi: Sveti Duh naj bi tako izhajal iz Očeta in bil posredovan prek Sina. Težava pri iskanju skupnih odgovorov ni bila le strogo teološko vezana, ampak je bilo v igri tudi iskanje osebnega prestiža. »Latinski« razpravljavci bi z opustitvijo dodatka *Filioque* prikrito priznali večstoletno zmoto Zahoda in to bi prineslo okrnitev ugleda instituta papeštva. Po drugi strani pa pravoslavni niso hoteli opustiti spomina na zahodnjaško zasmehovanje in preganjanje vzhodnih liturgičnih dejanj – skrb za varovanje identitete, strah pred »latinizacijo« – in tudi ne zavedanja o povezanosti katolištva s tedanjo gospodarsko in politično močjo »latinskih« držav vzhodnega Sredozemlja, ki so poleg osmanske nevarnosti ogrožale obstoj Bizanca. Ne glede na vsebinske razlike in zgodovinske zamere se je bizantinska delegacija na pritisk politično vse bolj oslabilenega cesarja odločila za pragmatični pristop. Zaradi osmanske nevarnosti in katoliške intelektualne prednosti pri sistematičnem zagovarjanju stališč je bila pripravljena sprejeti unijo, kakor so jo narekovali za

deklarativno kompromisne formulacije dovzetni »Latinci«. Katoliška zmaga na florentinskem koncilu je bila dvojna: nekdanj največji nasprotnik zahodnega razumevanja instituta papeštva je postal (vnovič) pokoren rimskemu škofu, ki je odtlej (vnovič) bedel nad vsemi pravovernimi kristjani, saj je bil v slavnostnem besedilu o sklenitvi unije izrecno omenjen kot vrhovni predstojnik vzhodne in zahodne Cerkve in »učitelj vseh kristjanov«; papež Evgen IV. je s končanim dejansko ekumenskim koncilom prizadejal usoden udarec koncilarističnemu gibanju in tako simbolno povečal svoj ugled v evropski mednarodni politiki. Če je katoliška stran slavila dvojno zmago, se je morala pravoslavna soočiti z dvojnimi porazom: sprejetje unije je v danih razmerah pomenilo simbolno uklonitev katoliškim zahtevam, kakor se je – med drugim – očitno izkazalo pri sklepni liturgiji, pri kateri so v skladu z rimskim obredom maševali izključno »Latinci«; tako zelo pričakovana vojaška pomoč proti islamskim osvajalcem pa se je kmalu izkazala za neuresničeno in napoln nesmiselno, saj je bizantinska prestolnica že petnajst let po koncu florentinskega koncila (1453) padla v osmanske roke. Čeprav je papež Pij II. (1458–1464) med letoma 1459 in 1460 v Mantovi sklical srečanje evropskih vladarjev, da bi se pod njegovo taktirko dogovorili za evropsko križarsko vojno proti osmanskemu imperiju in s tem za obnovo Bizanca, »Grki« izdatnejših zahodnih sil niso nikoli dočakali (Geanakoplos 1955, 331–333; Black 2008, 72; 75; Chadwick 2005, 259–260; 269–270; Gill 1959, 191–194; 232; 241–243; 296; Siecienski 2010, 162; 170; Meyendorff 1983, 110–111; Angold 2006, 73–75).

Katoliški Cerkvi so k ugodnemu razpletu pripomogli različni dejavniki. Poleg cesarjevih političnih ciljev in »latinske« filozofske prepričljivosti se je morala pravoslavna delegacija spopadati s slabimi materialni razmerami, ki so klicale po čimprejšnjem koncu koncilskih zasedanj. Papež je imel namreč finančne težave, zato je denar za oskrbo in nastanitev tako zahodnih kakor vzhodnih gostov prihajal z zamudo, »Grki« pa so ob tem postajali čedalje bolj domotožni in manj zavzeti pri razpravah. Pasivnost Bizantincev se je dodatno okrepila s smrtjo (dne 10. junija 1439) njihovega cerkvenega voditelja patriarha Jožefa II., ki je bil pokopan v cerkvi Santa Maria Novella. Papežu se je začasna rešitev ponudila ob prenosu zasedanj iz Ferrare v Firence, kjer so mu finančno pomoč (predvsem ugodna posojila) izkazali Medičejci. Prenos v Firence tako ni bil le odgovor na izbruh kuge, temveč tudi stvarna papeževa potreba, ki je hkrati upoštevala želje florentinske elite – zasedanje ekumenskega koncila je bilo za Firence v slehernem oziru velikanski politični prestiž. Srečevanje z bizantinskimi izobraženci, seznanitev z njihovimi (zlasti platonističnimi) knjigami in možnost pridobitve novih učiteljev (med njimi se je posebej izkazal Gemist Pleton) je navdušilo vzpenjajoče se skupine humanistov, tako da je florentinska država avgusta 1439 z Bizancem sklenila ugoden trgovski sporazum, ki je nastal kot potrditev bizantinske zahvale za izkazano gostoljubje (Geanakoplos 1955, 334; Gill 1955, 169–170; 174–177; 184–185; 187–188; 267; 271–272; Chadwick 2005, 263; 267; 269; Siecienski 2010, 155; 164).

#### 4. Po koncilu

Florentinski koncil je vplival tudi na nekatere manjše samostojne vzhodnokršćanske skupnosti, ki drugače zaradi nepriznavanja ekumenskega koncila v Kalcedonu (451) niso sodile pod jurisdikcijo katerega od petih patriarhatov, a so od sredine 15. stoletja dalje deklarativno priznale papeževu nadoblast. V tem okviru je rimska Cerkev unijo najprej sklenila z delom armenske Cerkve, s katero se je povezala prek manjših bratov genovske kolonije Kafa na kriskem polotoku. Armenska in katoliška delegacija sta dne 22. novembra 1439 z izdajo bule *Exultate Deo* v Firencah dosegli združitvev obeh Cerkva oziroma priključitev Armencev katolištvu. Omenjena bula se zaradi zagovarjanja smiselnosti katoliškega gledišća podrobno ukvarja z zgodovino doktrinarnih razlik med rimsko in armensko Cerkvijo. V ospredje sta postavljeni Kristusova dvojna narava, kakor je bila sprejeta na ekumenskem koncilu v Kalcedonu, in opredelitev sedmih zakramentov. Slovesno podpisani buli je sledilo papeževu pismo, poslano armenskemu škofu Gregoriju v Lvovu; v pismu ga je pozval, naj z osebnim odgovorom potrdi sklenjeno unijo, h kateri so na florentinskem zasedanju že pristopili odposlanci z njegovega cerkvenega ozemlja (Gill 1959, 305–309; Chadwick 2005, 272–273).

»Kajti že pred veliko izgubo enotnosti z Grki je narode in jezike mnogo dlje težila neenotnost z Armenci. Danes pa je armensko ljudstvo, ki je v velikem številu razširjeno po južnih in vzhodnih deželah, v tej isti veri in ljubezni vzpostavilo vez z apostolskim sedežem.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1535–1542)

»Kot prvo torej določamo, da je potrebno v skladu z milostjo resnice izpovedovati ta sveti simbol [vere], ki je bil razglašen s strani sto petdesetih škofov na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu, skupaj z dodatkom ›Filioque‹.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1609–1614)

»Kot drugo izročamo opredelitev četrtega koncila, in sicer kalcedonskega, ki je bila pozneje obnovljena na petem in šestem vesoljnem zboru, da je Kristus ena oseba z dvema naravama.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1656–1661)

»Kot tretje izročamo opredelitev o dveh Kristusovih voljah in dveh delovanjih, kakor je določil omenjeni šesti koncil.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1779–1782)

»Kot peto dajemo kratek obrazec, po katerem naj se ravna tako sedanji kot prihodnji nauk Armencev o resnici zakramentov Cerkve. Po novem zakonu je določeno, da je zakramentov sedem: krst, potrditev [birma], evharistija, pokora, poslednje maziljenje, duhovniško posvečenje in poroka. Vse to se zelo razlikuje od zakramentov starega zakona.« (*Concilium Florentinum*, Sessio VIII (22. nov. 1439), 1912–1921)

Vzpostavitvi uniatskih Armencev je sledila sklenitev unije z egiptovskimi (toda ne etiopskimi) Kopti, ki jih je vodil kairski patriarh Janez. To dejanje je slovesno razglasila bula *Cantate Domino*, izdana dne 4. februarja 1442 v Rimu. V njej največ

prostora zavzema poudarjanje pravilnosti verovanja rimske Cerkve glede Svete Trojice (Gill 1959, 323–325).

»Sveti Duh, kar je in kar poseduje, ima od Očeta in hkrati Sina. Oče in Sin nista dve počeli Svetega Duha, pač pa je Sveti Duh enega počela, kakor tudi Oče in Sin in Sveti Duh niso ustvarjeni po treh počelih, ampak enem. Kdor koli torej preklinja ali zavrača ali izobčuje, kar je v nasprotju in neskladju s Kristusovim telesom, to je Cerkvijo, samega sebe obsoja za nasprotnika in tujca.« (*Concilium Florentinum*, Sessio XI (4. feb. 1442), 3362–3372)

»Potrebno je trdno verjeti, izpovedovati in razglašati, da ne more nihče, ki je izven katoliške Cerkve, ne le pogan, ampak tudi jud ali heretik ali shizmatik, postati deležen večnega življenja, temveč je kot tak zapisan *odhodu v večni ogenj, ki je pripravljen od hudiča in njegovih angelov* (prim. Mt 25,41).« (*Concilium Florentinum*, Sessio XI (4. feb. 1442), 3650–3655)

Po koncu florentinskega koncila v ožjem smislu so bila obnovljena koncilna zasedanja, ki so od februarja 1443 dalje potekala v rimski lateranski baziliki. Nadaljevanje uradno še vedno trajajočega cerkvenega zbora je bilo zasnovano kot dokončna pomiritev konciliarističnega spora in kot širitev uniatskih prizadevanj. Naslednja, že četrta unija se je uresničila dne 30. septembra 1444, ko se je katoliški Cerkvi pridružila skupina nekdanjih monofizitov, sirskih kristjanov iz Mezopotamije (Gill 1959, 333–337).

Florentinska unija, ki je zaradi visoke simbolne vrednosti in obsežnosti teoretično na novo pridobljenega ozemlja predstavljala velikansko zmago »Latincev«, kljub vznesenim formulacijam ni nikoli zaživela. Ko se je uniatska delegacija vrnila v Konstantinopol, ji sklepov ekumenskega koncila ni uspelo predstaviti kot obojestransko katoliško-pravoslavno korist, saj bizantinska konservativna večina nikakor ni mogla sprejeti ključne novosti, to je besedne spremembe nicejsko-carigrajske veroizpovedi, s katero naj bi bil pod papeževim diktatom povzročen padec v herezijo. Uniate, ki so pretežno pripadali delu najvišjega klera in posvetne aristokracije, so v prestolnici pričakali nezaupljivi cerkveni dostojanstveniki in menihi. Prav menihi so bili pobudniki množičnih ljudskih manifestacij proti združitvi Cerkva, črpajočih svojo moč iz ustaljenih predsodkov do katolištva. Cesar Janez VIII. Paleolog, ki bi kot vrhovni urejevalec posvetnih in cerkvenih zadev lahko zasukal tok dogodkov, se zaradi potrtosti po smrti svoje žene ni bil pripravljen izpostavljati s posredovanjem v prid uniatskim stališčem in je konservativcem puščal prosto pot. Tako odtegnitev podpore posvetne oblasti privržencem unije kakor tudi večinsko »protilatinsko« razpoloženje na domačih tleh – že ob vrnitvi delegacije iz Firenc se je duhovščina sv. Sofije protestno odrekla opravljanju liturgije, pri kateri bi se molilo za papeža – sta zagovornike čistosti pravoslavja spodbudila k intenzivnemu ustnemu in pisnemu izražanju svojih pogledov. »Protilatinsko« razpoloženje se je stekalo v prikazovanje združitve kot izdajalskega delovanja, katoliške zahteve pa so prikazovali kot do vzhodne tradicije nespoštljivo papeževo samovoljo, preračunljivo storjeno v času, ko je Bizanc potreboval zahodno vojaško pomoč. Propagandna dejavnost nasprotnikov unije, za katero je bil posebej goreč na florentin-

skem koncilu neomajni efeški škof Mark Evgenik, je skupaj s prestopom nekaterih uniатов na pravoslavno stran, z naravnostjo k čustvenemu nagovarjanju teološko nepodkovanih množic in s pomanjkanjem karizmatičnih osebnosti na uniatski strani dosegla hiter uspeh. Prerekanje o uniatsstvu je v prid konservativcem dokončno obrnil padec Konstantinopla pod osmansko žezlo. Prevlada islamskega orožja je po eni strani povsem razrušila mnenje o politični smiselnosti unije, po drugi strani pa je tako pri ljudstvu kakor pri duhovščini na globlji duhovni ravni izzvenela kot božja kazen za uradno podreditev »latinskim zmotam« (Gill 1959, 349–353; 355–356; 389–390; 396–397; 402; 406; Meyendorff 1983, 112; Siecienski 2010, 171; Geanakoplos 1955, 335; Chadwick 2005, 271–272; Minnich 2008, 19; Luttrell 2008, 803–804; 808; Angold 2006, 76–78).

Za najtrši odpor proti sklepom florentinskega koncila se je odločila Moskovska velika kneževina pod Vasilijem II. (1425–1462). Vasilij II. je kijevskega metropolita Izidorja, glasnika unije in vrhovnega cerkvenega dostojanstvenika pravoslavnih vernikov na ozemlju Moskovske Rusije in Poljske-Litve, obtožil herezije in ga dal za eno leto (1441–1442) zapreti v Čudovski samostan. Leta 1448 je veliki knez storil še drznejše dejanje: brez soglasja Konstantinopla, pod katerega je v cerkvenem oziru sodilo ozemlje Rutencev (kakor so v zahodnih/latinskih virih imenovali pravoslavne Vzhodne Slované), je na čelo novoustanovljene metropolije Moskve in vse Rusije postavil domačega meniha Jona. Vasilijeva poteza ni bila zgolj izraz načelnega nasprotovanja »izdajalski« uniji, ki je opustila stoletja zakoreninjene pravoslavne predstave, ampak tudi premišljen simbolni korak v kontekstu mednarodne politike. S samovoljnim imenovanjem metropolita je dokazal moč »pravoverne« Moskovske Rusije nasproti tako politično oslabiljenemu kot versko nezanesljivemu Bizancu (unija je namreč kljub večinskemu nasprotovanju uradno ostala v veljavi vse do leta 1484) in si prilastil pravico do zaščite vseh pravoslavnih Vzhodnih Slovanov. To je pomenilo nadaljevanje napetih odnosov s sosednjo katoliško velesilo Poljsko-Litvo, ki si je prizadevala združiti to pravoslavno prebivalstvo pod svoje politično okrilje in ga podrediti rimski cerkveni jurisdikciji. Da bi se poljski kralj Kazimir IV. (1447–1492) izognil še večjim napetostim, je leta 1451 priznal dva samostojna vzhodnoslovanska metropolitska sedeža: pravoslavno Moskvo na severu in uradno (dejansko le občasno) uniatski Kijev na jugu znotraj poljsko-litovske države, ki se je Rimu resnično podredil šele leta 1596 z unijo v Brest-Litovsku. Florentinska unija se je tako med večjimi pravoslavnimi skupnostmi dolgoročno uresničila le za južno polovico Vzhodnih Slovanov (Gill 1959, 358–362; 410; Alef 1961, 389–393; 395–396; 401; Siecienski 2010, 171).

## 5. Sklep

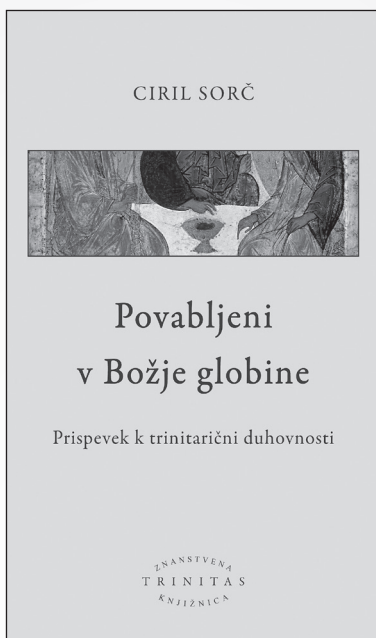
**K**ljub uradno celo trikrat doseženi združitvi med nekdanjo enotno katoliško in pravoslavno Cerkvijo je uniatsko vprašanje tudi po florentinskem ekumenskem koncilu ostalo nerešeno. Na neuspeh teoretično obetavnega procesa približevanja je odločilno vplival pravoslavni (»grški«) preklic dogovora z rimsko Cerkvi-

jo, da preide pod vrhovno oblast rimskega škofa. Ta odločitev, iz katere je sledilo zgolj katoliško priznavanje unije, je bila s pravoslavne zornega kota razumljena kot odgovor na katoliško izsiljevanje pravoslavnih med hudo politično krizo bizantinskega cesarstva, s katoliškega stališča pa dojeta kot dokaz o nadaljevanju shizmatičnih težnj Vzhoda. Pri tem je bila ključna razdeljenost bizantinske visoke duhovščine na manjšinsko uniatsko in večinsko konservativno pravoslavno strujo. Konservativna stran je z reakcijo na zahodno podcenjevanje ugleda pravoslavne kulture, ki se je kazalo v poudarjanju nadrejenosti »latinskih« miselnih okvirov in liturgičnih praks, tudi prevladala.

Čeprav florentinski koncil ni zadovoljil prvotnega uniatstva, to je več stoletij trajajoče želje po združitvi razdruženih Cerkev, se je po njem očitno izkazalo, kakšen pomen nosi unija v praksi. Postalo je očitno, da je rešitev uniatskega vprašanja nič drugega kakor sprejetje »latinske« doktrine z načeloma zaščitnimi organizacijskimi in liturgičnimi posebnostmi vzhodnih Cerkev. Uniatstvo je potemtakem postalo zmaga katolištva – pridružitve vzhodnih Cerkev katoliški Cerkvi in ne združitve »dveh ali več teles« v eno.

## Reference

- Alef, Gustave.** 1961. Muscovy and the Council of Florence. *Slavic Review* 20, št. 3 (oktober): 389–401.
- Angold, Michael.** 2006. Byzantium and the West 1204–1453. V: *The Cambridge History of Christianity*. Zv. 5, 53–78. Michael Angold, ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Black, Anthony.** 2008. Popes and Councils. V: *The New Cambridge Medieval History*. Zv. 7, 65–86. David Abulafia idr., ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryer, Anthony.** 2008. The Roman Orthodox World (1393–1492). V: *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492*, 852–880 Jonathan Shepard, ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadwick, Henry.** 2005. *East and West: The Making of a Rift in the Church; From Apostolic Times until the Council of Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- Geanakoplos, Deno N.** 1955. The Council of Florence (1438–1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches. *Church History* 24, št. 4 (december): 324–346.
- Gill, Joseph.** 1959. *The Council of Florence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregory, Timothy E.** 2010. *A History of Byzantium*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Lauritzen, Frederick, idr., ur.** 2013. *The General Councils of Latin Christendom: from Basel to Lateran V (1431–1517)*. V: Giuseppe Alberigo idr., ur. *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*. Editio critica. Zv. 2/II. Turnhout: Brepols.
- Luttrell, Anthony.** 2008. The Latin East. V: *The New Cambridge Medieval History*. Zv. 7, 796–811. David Abulafia idr., ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGuckin, John A.** 2011. *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Meyendorff, John.** 1983. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press Series.
- Minnich, Nelson H.** 2008. *Councils of the Catholic Reformation: Pisa I (1409) to Trent (1545 – 1563)*. Aldershot: Ashgate Variorum Series.
- Ostrogorski, Georgij.** 1961. *Zgodovina Bizanca*. Prev. Jože in Milena Zupančič. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Pontificium institutum orientalium studiorum, ur.** 1940–1976. *Concilium Florentinum: Documenta et scriptores*. Zv. 1–11. Rim: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Siecienski, Edward.** 2010. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press.
- Tatakis, Vasilios.** 2001. *Bizantinska srednjeveška misel*. Prev. Vesna Velkoverh Bukilica. Celje: Mohorjeva družba.



*Ciril Sorč*

## **Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 399—412

UDK: 27-3"20"

Besedilo prejeto: 5/2014; sprejeto: 9/2014

*Ervin Budiselić*

## **Christian Witness for the 21st Century: Contemporary, yet Orthodox and Radical**

*Abstract:* Christianity is a religion of witness, and in our contemporary world Christian witness is faced with secularist and postmodernist societies that do not accept religious claims as valid and normative. Hence, the purpose of this article is to analyze how and in what way the exclusivist claims of Christian religion can and should be proclaimed in the societies that reject the *ultimate truth* and consider more relevant concepts as relativism, pluralism and others. The article compares some aspects of the New Testament concept of witness, which has the message and the messenger at its centre, with the approach defined as a *socio-theological* one, which puts the recipients of the witness at its centre. Based on this comparison the article concludes that although Christian witness must be offered in the form of a contemporary and respectful dialogue, the radicalism of Christian message cannot be avoided if we want our witness to remain orthodox.

*Key words:* Christian witness, socio-theological approach, dialogue, pluralism, rationalism, kingdom of God, lordship of Jesus Christ

*Povzetek:* **Krščansko pričevanje za 21. stoletje: sodobno, vendar pravoverno in radikalno**

Krščanstvo je verstvo pričevanja in v sodobnem svetu se krščansko pričevanje srečuje s sekularističnimi in postmodernimi družbami, ki ne sprejemajo verskih trditvev in zahtev kot veljavnih in normativnih. Zato ta članek skuša razčleniti, kako naj bi razglašali izključnostne trditve in zahteve krščanske vere v družbah, ki zavračajo *dokončno resnico* in se jim zdijo pomembnejši pojmi kot relativizem, pluralizem ipd. Članek primerja nekatere vidike novozaveznega pojma pričevanja, ki ima v središču sporočilo in oznanjevalca, s pristopom, ki ga lahko označimo kot *socialno-teološkega* in ki v svoje središče postavlja prejemnike pričevanja. Na osnovi te primerjave pride do sklepa, da je sicer treba nuditi krščansko pričevanje v obliki sodobnega in spoštljivega dialoga, vendar se ne moremo odpovedati radikalnosti krščanskega sporočila, če želimo, da pričevanje ostane pravoverno.

*Ključne besede:* krščansko pričevanje, socialno-teološki pristop, dialog, pluralizem, racionalizem, Božje kraljestvo, gospostvo Jezusa Kristusa



## 1. Introduction

Is it possible to deduce from the Bible or more precisely the New Testament certain principles which Christians should use in their witness for Christ? The question is challenging because the Bible is not a unison book, does not discuss particular topics in systematic ways, and does not give an answer to every question that we tend to ask. Therefore, to argue for something as *biblical*, we have to function under certain limitations and recognize: a) the diversity of biblical record about any given topic; b) that these diversities can be understood and interpreted in many ways; c) biblical »silence« on many issues, which can be understood in two ways: things that God did not reveal or said are not important for us, and therefore, we should not take into the consideration; or we may try somehow to supplement missing data using our freedom to think and rationalize about such issues in order to supplement missing information. The second equally important question is can the contemporary Church develop practice of witness that would be appreciated by the pluralistic, postmodern and secular societies of today, and yet faithful to the biblical record? This challenge is valid because, as Andrea Riccardi says, believers need to have the courage to look beyond their borders and reach toward others without discarding one's roots. They need to be faithful to them, yet be on the spiritual adventure of encountering others (Riccardi 2013).

The purpose of this article is to establish and affirm some aspects of the New Testament's approach to the concept of witness in comparison to what we will call a *socio-theological approach* to Christian witnessing which aims to proclaim Christian witness to the world with the agenda to be as much as possible relevant to modern recipients. Today's discourse about witnessing concerns above all pluralism, modernism and postmodernism, the importance of dialogue, secularism, the relationship between the gospel and culture or church and society, etc. Although some traces of these topics can be found in the Bible, for the most part the Bible is not so outspoken about these and similar issues. The major difference between these two approaches is in their emphasis. Predominately, but not exclusively, when the New Testament speaks about witness, the main focus is on the *messengers and their message*: what, how and in what way they need to *give* their witness. On the other hand, a *socio-theological* approach predominately, but not exclusively, is concerned with the *recipients* and how they will hear and understand Christian witness. Hence, this change of focus from *messenger* to *recipient* naturally produces different approaches, vocabulary, categories and methodologies. According to this second approach, if someone wants to testify for Christ, he or she must pay great attention to the recipient's cultures, ideas, worldviews, current situations, trends in societies, and so on. However, although the Church and Christians need to pay close attention to both ends of the story, in this article it would be argued that a *socio-theological* approach has a tendency to neglect or even distort New Testament teaching about Christian witness for Christ.

For this matter, in the first part of the article, we will give some introductory notes regarding the topic of witness, and in the second part, we will select seven-

ral problematic areas that are present in today's discourse about witnessing, and compare how the socio-theological approach and the New Testament address them. Based on this comparison we will see the areas in which these two »models« overlap, but also more or less differ. Finally, the article will end with the concluding remarks.

## 2. Different understandings of mission and witness

Through the history of Christianity, the nature of Christian mission was variously understood, implemented and accomplished. In a sense, Christian history is a story of successes and failures, but also a story of searching for proper ways to share one's faith with others. A good survey of some modern approaches to mission in the last 100 years comes from the book *Witnessing to Christ Today* which speaks about the World Missionary Conference held in Edinburgh in 1910 where Christians from major Protestant denominations and missionary societies gathered together to discuss the nature of Christian missions. The dominant theory of Christian mission of that time was »fulfillment theory« according to which missionary task was to humbly enquire and identify »points of contact« in non-Christian religions and using them to draw adherents of other faiths toward the full revelation of truth found in Christ. This theory continued to be dominant during the first half of the twentieth century (Daryl and Kim 2010, 35).

In 1938 Dutch missiologist Hendrik Kraemer argued that searching for »points of contact« is a misguided effort since God's revelation in Jesus Christ was absolutely *sui generis* and could not be related to other religions. Precisely because the revelation of Christ directly contradicted all human religious life and wisdom, there cannot be continuity from non-Christian religions to Christianity (36). Although Kraemer emphasized discontinuity between God's revelation and salvation in Jesus Christ and non-Christian religious traditions, he allowed space for continuity and fulfillment »when these are kept within the framework of God's gracious self-disclosure in Christ« (Netland 2001, 42).

Finally, the World Council of Churches (WCC) in 1988 organized the fiftieth anniversary of the International Missionary Council's conference in Tambaram with the main theme of dialogue in the pluralistic context. Daryl Balia and Kirsteen Kim point out that when the idea of interfaith dialogue was introduced in the early 1970s, it was a controversial subject matter because proponents of such approach insisted that any motive to convert the dialogue partner of another religion is unacceptable. Furthermore, »the dialogue partner is to be treated with respect and should be received with openness. Any claim for superiority by Christians is considered an impediment for the practice of dialogue. Interpreted this way, many feared dialogue was a way of compromising their Christian faith, and thought that it rendered Christian mission meaningless« (Daryl and Kim 2010, 37). An additional problem was so called »pluralistic theology« which affirmed the salvific validity of different religions, and proponents of this theology were fierce advocates

for a dialogical approach to other religions. In conclusion, Balia and Kim observe that some Christians confused dialogue with pluralistic theology and therefore they consider dialogue as a threat. However, while they do not support pluralistic theology, they claim that the plurality of religions has to be accepted as a fact of life, and this demands a dialogical way of witnessing. In their own words »Christians must treat people of any faith and no faith with genuine respect in their act of witnessing to the gospel« (38–9).

### 3. Socio-theological and the New Testament approach to Christian witnessing: a comparison

This brief and selective survey shows that throughout the Church history Christians understood differently their task of witnessing. If previously in the Middle age European societies were God-centered, with the occurrence of the Enlightenment, God was slowly but surely taken out of the picture, while man was put in the center. It is no wonder that this shift affected ways in which people understood the activity of Christian witness. Where previously the emphasis was on God, his messengers and his message, today a great deal of attention is given to the recipients, their circumstances, surroundings, and how they will hear and understand God's message. That does not mean that a *socio-theological* approach cannot be faithful to some New Testament aspects of witnessing, but due to its starting point – man and his current situation in society – there is a tendency to discuss predominately how Christian witnessing must be accommodated and conformed to today's intellectual agenda. Hence, the big challenge for Christians is how to reach others who are different from them, yet remain faithful to its roots – how to be present and relevant, yet keep its distinctiveness.

Since our aim is to show in what ways these two approaches complement and differ from each other, we will present some of the most important and dominant ideas that are connected with a *socio-theological* approach, and then discuss how some New Testament aspects of witness these same ideas. This survey on both sides will be selective and not comprehensive, yet it can serve as a good introduction to further study of this topic.

#### 3.1 Socio-theological approach to witnessing

A *socio-theological* approach came into existence and was developed as a result of two things: the previous failures and mistakes in Christian mission, and the current philosophy of postmodernism. Grace Davie claims that missionary enterprise in Europe has been seen primarily as a form of cultural oppression profoundly damaging to »native« beliefs and civilizations, and for that matter criticized by secular-liberals as something that profoundly disturbs native beliefs and cultures (Davie 2001, 468). On that same note Thias Kgatla observes that the communication process is in danger if the messenger is preoccupied only with his/her message since »the messenger needs much more than a knowledge of

the message he/she is conveying. One needs an increased awareness of one's environment, as well as of the audience, before one can communicate effectively. Communicators need to be liberated from their cultural captivities in order to interact with people of other cultures in a 'neutral zone'« (Kgatla 1994, 71).

This sensitivity about one's environment and audience goes very well with the philosophy of postmodernism which affects the way Christian churches do their mission and work. According to Daryl and Kim, several influential theological trends reveal close affinities with postmodernism. Instead of putting much emphasis on doctrinal questions, newer theological thinking and practice leans towards focus on practice and experience. Furthermore, in the last few decades the church in the West has undergone a significant shift towards »softer« Christianity, which emphasizes life and ethics rather than faith and doctrine. Also in some traditional Protestant churches there is a tendency to downplay, ignore or even reject the traditional concept of eternal damnation in hell, to focus less on proclamation and more on coexistence and dialogue. A traditional exclusivist position becomes more and more abandoned in favor of inclusive or even pluralist notions of the relation between Christianity and other religions and worldviews (Daryl and Kim 2010, 75). This change is the best seen in the fact that more and more speech about Christian witness includes reference to pluralism and postmodernism, secularism, rational arguments, and dialogue which we will consider now.

### 3.1.1 Postmodernism and Pluralism

While modernity is characterized by belief in the power of rationality and scientific ingenuity to solve human problems, postmodernity is characterized by a crisis of authority, and a profound suspicion of all *a priori* claims to truth and knowledge. Hence, in postmodernity »everybody has a voice; there is not necessarily any 'right' or 'wrong' voice; it all depends on the point of view. Thus everybody contributes, and everybody is free to pick what is preferred from the patchwork of many voices; eclecticism is fundamental to postmodernities« (Daryl and Kim 2010, 65). In such scheme, the Christian's claim about *ultimate truth* based on God's revelation in Jesus Christ and their attempts to persuade others can be seen as an expression of disrespectful arrogance, and understood as an imposition of someone's viewpoints on others, and for that matter, as an invasion of an inviolate privacy (77–8).

The natural outgrowth of postmodernity is pluralism. Since there is no ultimate truth, pluralism is not an option but necessity. In such a scheme, Christian truth at best can be viewed as one of many »truths«, but not the ultimate one. Hence, the ideology of pluralism denies the authority of Christian claims and confines its authority to the private and subjective spheres of life. Christianity can be truth for individuals in their private life, but universal validity can have only those ideas and truths which are established by scientific standards. Accordingly, all religious beliefs are just private preferences and nothing more (Gelwick 2000, 40). It must be noted that there is a difference between *pluralism* and *plurality*. Plurality speaks about the existence of many cultures while pluralism rules out a priori the possibility of a particular religion having a universal truth (41).

### 3.1.2 Secularism

Closely connected with postmodernism and pluralism is the idea of secularism. Domenic Marbaniang explains that secularism emerged in the West when people chose to rely on human reason rather than on religion for the knowledge of the truth. This confidence in human reason, capabilities and progress brought all spheres of human life under the dominance of reason, which eventually produced the removal of the dominance or influence of religion upon education, society and state (Marbaniang 2011, 11). Peter L. Berger and Thomas Luckmann define secularism as »a loss of influence of religious institutions on society as well as the loss of credibility of religious interpretations on people's consciousness« (Berger and Luckmann 1995, 36). Anđelko Domazet reminds that secularism combines three different claims: secularization as differentiation of secular areas from religious institutions and norms, secularization as weakening of religious beliefs and practices, and secularization as marginalization of religion into private domain of life (Domazet 2006, 277).

### 3.1.3 Rational arguments

According to Kirsteen Kim, theologians often lament that the Enlightenment, which ushered in what is referred to as »modernity«, has led us toward emphasis on the material or empirical, and the relegation of the »spiritual« to the realm of speculation. Religion is opinion at best, but fact and truth must be established based on physical scientific research (Kim 2006, 334). In the same manner Domazet observes that since the Enlightenment rationalism strongly shapes the worldview of Western culture; human reason and not God's revelation is the ultimate authority for determination of the truth. Again, truth becomes only that which can be experimentally and empirically attested and confirmed (Domazet 2006, 275). This means that rationalism as »human philosophy that glorifies man's reasoning ability to understand truths and obtain knowledge over and above sensory experiences and divine revelation« (Lindsey 2005, 69) is fundamentally opposite to Christianity since for every sphere of human life such as ethics, morality or religion, human reason is that final arbiter which defines what is good or bad, right or wrong.

All that leads us to the question whether Christianity can offer a witness about God that will be acceptable to modern rational men? Of course Christianity has some rational elements (if we define »rational« according to the Enlightenment thinkers), and to a certain point it can present its arguments according to this scheme, but fundamentally, Christianity is a result of God's revelation, and as such, it is not acceptable to a modern »rational« man.

### 3.1.4 Dialogue

In a society which is postmodern and secular, where people recognize only arguments which are rational and scientific, it is unavoidable that religion and religious claims are considered as problematic. This position affects Christian witness because if Christian witness wants to be heard by people, it needs to be adjusted to the current mental or intellectual paradigm. So the big challenge is how much

Christian witness can be adjusted to the »ears of modern men«, and yet remain faithful to its roots.

Speaking about the issue of cross-cultural witness, Kgatla claims that »persons wishing to convey a message to other cultures must learn before they can tell, and listen before they can speak. They need not only to know the exact meaning of the message for their audience, but also to understand the world in which the message must be communicated« (Kgatla 1994, 71–2). The document »Christian Witness in a Multi-Religious World« made by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID), the World Council of Churches (WCC) and the World Evangelical Alliance brings into focus two interesting things: first, the document invites Christians to learn about and understand others' beliefs and practices, and to acknowledge and appreciate what is true and good in them. Criticism can be offered but this should be made in a spirit of mutual respect. Secondly, there is a tension between dialogue and evangelism, and dialogue and mission, due to the issue of inter-religious conversion. While most pluralistic theologians either minimize or question the validity of inter-religious conversion, the issue is still relevant because Christianity consider itself as the only true religion. About this issue the document says that »while everyone has a right to invite others to an understanding of their faith, it should not be exercised by violating others' rights and religious sensibilities.«

Although the need for respectful dialogue is always important, Richard V. Peace goes one step further and claims that religious people in their discussion bring an agenda of conversion to the conversation. Hence, their conversation can be well intentioned, but it is manipulative, or at least it is felt that way. He sees the problem in the following: »Who wants to talk to someone who thinks you need to be converted?« Therefore, he argues for conversation that will meet the needs of people who are searching for a genuine spirituality that is faithful to core Christianity and non-coercive. Such conversation should involve conversion of not just one but both conversation partners because »[t]his is what gives richness to this kind of conversation. There is no dominant partner; there are two or more individuals seeking growth and change (conversion). The imperialism of so much evangelism is done away with and replaced by the openness of all to the reality, power, and transformation of God« (Peace 2002, 255–6).

Balia and Kim argue that »dialogue means witnessing to our deepest convictions, whilst listening to those of our neighbors in a two-way exchange.« Furthermore, they agree with the statement which says that »witness does not preclude dialogue but invites it, and that dialogue does not preclude witness but extends and deepens it« (Balia and Kim 2010, 46–7). Speaking of that same subject, Jan van Butselaar explains that witness must have its place in a dialogue because its absence would diminish the credibility of dialogue, and witness can no longer be realized in the absence of dialogue. The matrix is simple: »If we are not prepared to listen to what people of other faiths have to say to us, how can we expect them to listen to what we have to say to them« (Butselaar 1985, 403). Butselaar concludes that the proclamation of the gospel is no longer a triumphalistic activity since Christians have learned that »to live the life of Jesus Christ means first liste-

ning and seeking to understand the faith and perspectives of their neighbors« (Butselaar 1985, 401).

### 3.2 New Testament aspects of witnessing

In the previous section we have presented *socio-theological approach* which was defined as an approach which in the activity of witnessing is predominately concerned with recipients. We have seen several of its features such as *pluralism*, *post-modernity* and *secularism* which undoubtedly are our reality, and we cannot ignore them because they shape our contemporary societies. Although this approach has good and positive characteristics and brings valid corrections to some mistakes previously done in the Christian mission, it is suggested that leaning too much on the side of recipients can weaken the cutting edge of Christian witness. In its core, Christianity is exclusive, possessive and even sectarian, because it claims that Jesus is *the only way* toward God, and presents itself as the keeper of the ultimate revelation of God in Jesus which is the Christ. Hence, no matter how much we try to be respectful toward others and their beliefs, careful and sensitive to others' religious feelings, or find something good and positive in other religions and belief systems, we cannot escape from the radicalism of God's revelation in Jesus Christ.

In this part of the article our intention is to present particular New Testament aspects of witnessing which are much more concerned with the message and messenger which God sends to the people than with the people's hearing of the message. We will see that the idea of the kingdom of God is diametrically opposed to secularism, and the proclamation of Jesus as Messiah, Christ and Lord is opposite to ideas that promote pluralism and to the philosophy of postmodernism. We will also see that the New Testament idea of witness includes the demonstration of the Spirit in power and not just rational arguments. Finally, we will affirm dialogue as valid way of witnessing as long as it does not exclude the radicalism of Christian message.

#### 3.2.1 Kingdom of God as opposed to secularism

Is there any agreement between the philosophy of secularism and the kingdom of God? No there is not. While secularism claims that the world, society and people belong to the sphere of rational, scientific, and that Christianity (together with all other religion) has its place in the private domain of individual, God's vision for this world is that the whole world is created by him and belongs to him. God does not recognize the dichotomy between »God« and the »world« that secularism claims. It is no wonder that the first and the last books in the Bible, at the very beginning and the very end, contain the report about creation of the world. In Genesis 1–2 we have a report about the first creation of the world, and in Revelation 20–22 we have a report about the second creation where God destroys the old heaven and earth and creates a new one. This clearly shows that God has not changed his plan: it is his world and he will save and restore it. Since we live in the midst of this grand-narrative, we need to look backward and forward in order to keep our focus on God's vision for this world:

The community now looks backward, as in a mirror, to find itself in the biblical narrative and to compare the life of the community today with the life of the primitive community. The community also looks forward to the eschatological future for an eschatological verification of its present moral life and aspirations /.../ Mission, then, properly understood, is a witness – enabled by the Holy Spirit and supported by the Word of God – to that vision, a vision for the reality of the Kingdom in the world without hope (Parushev 2004, 29).

Speaking about the kingdom of God, N. T. Wright says that the basis of the Christian message is the large story which speaks about God's relationship with this world. Accordingly, this story claims that »/.../ the world is basically God's world, and it's a good world, but it's gone wrong, and evil has infected it in all sorts of ways which modernism really didn't want to take account of and which postmodernity has partly seen but then has wallowed in because it's got no answer. Because the answer is that God the Creator has rescued the world from evil and is rescuing it from evil. That's why we need the death and resurrection of Jesus at the center of every Christian retelling, and every Christian challenge. God's condemnation of evil — God takes evil exceedingly seriously — but then God's launch of new creation at Easter, when Jesus comes out of the tomb, not only to announce new creation but to embody it in himself.« (Wright 2005)

In his speech Wright also uses the language of »empire« claiming that the message about the kingdom of God or »an empire of God« as he calls it, was a direct challenge to Roman empire: it conveyed dangerous language, dangerous both politically and philosophically, because past or modern empires do not like that. Since this world belongs to God, and since he has already started with *re-creation* of it, the secularist notion that Christian God belongs to the sphere of privacy is in direct collision with the teaching of the Bible.

### **3.2.2 Gospel which proclaims Jesus as the Lord of everything as opposed to postmodernism and pluralism**

Can we make the Gospel message to be non offensive to our modern hearers? Hardly, because no matter what world-view or philosophy is »on the throne«, the Gospel message will always be offensive and provocative – in a positive way of course. Two things are important to recognize: first, as Michael A. Milton claims, God has always made himself known in *pluralistic setting* which he defines as »plurality of beliefs and ideas and even the customs and cultures that are derived from those ideas.« So that is not something new, and this pluralistic setting is not a problem per se. Today, as in the past, God »...stands in judgment over the other pseudo gods, false religions, and harmful thoughts of this present evil age and who calls for human beings to escape the coming judgment on those religions and find the abundant life and eternal life that comes from trusting in Jesus Christ.« But the problem comes when in the name of pluralism people affirm validity of every religion with the notion that »all spiritual paths leads to the same sacred ground« (Milton 2006, 5; 7).



Second, it is important to recognize that the Gospel message in its original context was as equally challenging as it should be today. N. T. Wright challenges the notion that the first-century pagan world was, so to speak, »ready for Christianity«. On the contrary, the Gospel message offered a challenge to the pagan world in many ways. First, paganism constantly identified God with objects or forces within creation itself. Contrary to them, the apostle Paul with his Gospel message stood against the divinization of creation and against the multiplicity of gods with the news of the one true God. Second, the Gospel message challenged paganism at the level of cult. With many gods of every sort and for every purpose, the Gospel message directly challenged all of that, claiming that Jesus crucified and resurrected is the final truth and the only way for salvation and the restoration of creation. Third, Wright claims that by using the title *kyrios* for Jesus, Paul directly challenged *Kaisar* who bears the same title. In other words, when Paul said »Jesus is Lord« that meant that Caesar is not. If Jesus is the Lord of the world, that meant that all false gods are dethroned and all powers of the world are confronted with the one who is the true Lord of all. Fourth, Christianity viewed paganism as a self-destructive mode of being human, and offered a genuine way of being human through new life in Jesus by the Spirit. Fifth, against the essentially ahistorical worldview of paganism and against the »golden age« dreams of some philosophers of history, Christianity offered to its hearers a story in which the whole cosmos is *going somewhere*. The creation has a beginning and an end. And finally, the Gospel offered an implicit challenge to the major pagan philosophies of the Roman world such as Stoicism and Epicureanism (Wright 1997, 86–94).

### 3.2.3 Witness in the Spirit and power as opposed to merely rational arguments

Since we live in a time where »truth« is that which is scientifically and rationally explained, the question is can Christian witness successfully meet such criteria? Profoundly, Reinhold Niebuhr claims that Christianity is found in a situation where the scientific world view has achieved tremendous triumphs in the technical conquest of nature and gained prestige, so that it seems that modern Christianity is capable of survival only if reduces its worldview to dimensions which would make it seem compatible with the scientific attitudes of modern men. However, the fact remains that »the essentials of the Christian faith cannot be proved, as one proves either scientific propositions or metaphysical theories« (Niebuhr 1953, 840). Parush R. Parushev agrees with Niebuhr claiming that thus far attempts to communicate the Christian worldview on purely epistemological grounds have failed. So when the Church stands on epistemological grounds alone, the Church is always on the losing side. That does not mean that faith cannot be expressed, or communicated, or argued in rational terms (Parushev 2004, 25), but obviously something more is needed. About that »something more« speaks Kim who argues that witnessing based on facts, rationality and logical reasoning is no longer seen as a way to know God. What is needed is a generation that is full of the experience of Spirit and the Spirit, because the Spirit leads to the Son, who reveals the Father. Accordingly, the churches that are growing today are finding new methods of evangelism that relate to people's spiritual experience (Kim 2006, 339–40).

What sets apart Judaism and Christianity from all other religion is the claim that God is always active in human history. Hence, the salvation accomplished by Jesus Christ or the announcement of the coming of the kingdom of God, are not just nice historical events, but also present realities. On that line is the statement from Francois Durrwell who says that Christians are people who attest claims that Jesus makes for himself, but Christians also proclaim that what is being establish in the world by the strength of this attestation: the Lordship of Christ (Durrwell 1980, 122). This idea that Christian testimony includes not only proclamation of some past events, nor only announcement of the events that will happen in the future, but in conjunction with all that, it includes speech about present reality being manifested and established in our midst, is probably the most neglected or overlooked aspect of Christian testimony. Christian testimony includes proclamation not only about what God *has done* or *will do*, but also about what *he is doing*.

When Jesus started his ministry, one of the first things he said was that »the kingdom of God has come«, and if we accept the doctrine of inaugurated eschatology, that implies that the kingdom of God in that moment was a present reality. The announcement of the kingdom means the announcement of God's reign and his lordship, and that reality cannot be completely confined to the area of invisible inner spirituality. In Matthew 12:28 Jesus clearly announced the relationship between him, the Spirit of God, the kingdom of God and exorcisms, and in Luke 10:9 Jesus said »and heal those in it who are sick, and say to them, 'The kingdom of God has come near to you'.« The connection between the announcements of the kingdom's coming and healing is, I presume, obvious.

The story continues in the book of Acts where in 1:8 Jesus declares that prerequisite for being a witness includes the reception of the *Spirit* and Spirit's *power*. According to Gonzalo Haya-Prats, the Holy Spirit in the book of Acts is always the source of the message, the divine power that enables believers to proclaim the Gospel, while to the concept of »power« (*dynamis*), Luke exclusively ascribes extraordinary phenomena such as healing, exorcism or any other superhuman phenomena that can be perceived by the senses (Haya-Prats 2011, 33–4). If Haya-Prats is right, that implies that witness in conjunction to the past and future dimensions includes testimony about what God is doing in the present. Several examples: in Acts 2, the coming of the Spirit (2:1–13) is the occasion for Peter to proclaim the Gospel message (2:14–36). In chap. 3–4 the healing of the crippled man (3:1–10) is another occasion for testimony about Jesus (3:11–26). In chapter 4 Peter uses that same healing event as an opportunity before Sanhedrin to testify about Jesus. And the same pattern is more or less present in Acts 4:23–35; 5:12–29, chap 6 and 7; 8:4–8; 9,32–35; 11:19–21; 13:4–12; 14:1–3; 14:8–21 and 19:8–20. The question is can we take book of Acts and some other parts of the New Testament as a model for our witnessing today? Different answers are possible, but I agree with the ascertainment of A. B. Simpson who lamented that mainline Protestantism »has lost her faith /.../ in the supernatural signs and workings of the Holy Ghost, she has lost the signs also, and the result is that she is compelled to produce conviction upon the minds of the heathen

very largely by purely rational and moral considerations and influences« (McGee 2001, 154).

### 3.2.4 Witnessing as oppose to merely dialogue

When we oppose witness against dialogue, the idea is not to claim that dialogue should not be a part of Christian witness, but dialogue must be used as a means of witness. Otherwise, it is more than likely – useless. Richard V. Peace reminds us that during the first century Christians sought to share their faith in Jesus, and their talk about Jesus to others was to be a »witness«. But what is interesting is the fact that the Greek word »witness« (root μαρτυρέω) is the word from which the English word »martyr« is derived, which shows that at various times in history it was dangerous to testify about Christian faith (Peace 2002, 256). Accordingly, is it too radical to conclude that only when Christian witness in a form of dialogue is ready to suffer martyrdom, only then a dialogue is valid and acceptable? As long as dialogue is nothing more than just politically correct way of speech in a pluralistic and postmodern society, such heavy emphasis on dialogue is out of the place.

Isaac C. Rottenberg raises that same issue when he discusses the relationship between witness and dialogue: »Why not just use the word 'dialogue'? Edwin Newman, in a recent TV commentary, called it 'one of the most boring words to come along in years . . . a word that is bunk.' According to Newman, dialogue means only that people are talking with each other. In Christian ecumenical circles, where the term is frequently invoked, it is often stressed that 'dialogue' carries a broader meaning. Sometimes, in order to make the point that we are talking about 'talk plus,' the term 'faithful dialogue' is used. The partners in dialogue are to be free to affirm their beliefs. Nevertheless, when all is said and done, a basic rule of the game seems to be that one must not expect anyone to change. Any such anticipation, it is feared, will inevitably lead to manipulation. It is all right to share convictions so long as one does not try to be convincing; persuasiveness is seen as tantamount to proselytizing.« (Rottenberg 1977, 353)

Rottenberg is not against dialogue, since he argues that all witness should have a »dialogical quality« which he defines as willingness to listen to and learn from the other. He also reminds that witness ought not to be triumphalistic or boastful. However, all dialogue should include a dimension of witness which means »testifying to truths that have taken hold of us and shaped our commitments....We ought to be able to reason and occasionally to argue with each other about those things« (353).

All that points to the fact that in this cultural milieu, the confident announcement of the Christian faith may sounds like an arrogant attempt to impose Christian values on others, but as Richard Gelwick observes, the Church should not be content to offer its beliefs modestly as simply one of the many brands available in the ideological supermarket without any offense. On the contrary, »the affirmation that the truth revealed in the gospel ought to govern public life is offensive« (Gelwick 2000, 40).

Accordingly, witness must involve dialogue as one of the oldest modes of communication, but in this dialogue Christians should not deny Christ's teaching which

is exclusive, radical and challenging to the world. As Lyle VanderWerff argues, »dialogue, however, can never become a substitute for proclamation, baptism, inclusion into Christ's Body and instruction in Christ's teachings. Such would be a violation of the vision of the Gospel« (VanderWerff 1996, 111).

#### 4. Conclusion

The Christian church is faced with the challenge to offer a witness that will be contemporary and adjusted to the current mindsets of the people, but in the same breath remain orthodox – biblically sound and faithful to the revelation of Jesus Christ. The challenge is huge because due to some modern influences, in some aspects Christianity has lost the concept of Christian faith as a public truth which relates to all people and has importance not just for individuals, but for society and community as well. Christianity cannot claim less than that because to confess Jesus as Lord (*kyrios*) means that Jesus is not only Lord of certain individuals or the Church, but the Lord of creation. Accordingly, if the Church had become privatized and lost its public meaning and relevance, Paul Hertig argues that the Church is called to return to the public square, reengage in public issues and rediscover itself as a transforming agent in an ever-changing context (Hertig 2004, 485).

Although modern societies demand from Christians conversation which is non offensive, neutral, and relativistic, Christianity cannot always provide such a type of conversation. Christianity is exclusive, radical and provocative, and in this respect radical, but at the same time, it does not mean that is judgmental, closed minded or disrespectful. Christianity claims that it possesses the truth, yet this truth cannot be forcefully imposed on others. After all, Jesus was crucified as an enemy of the Roman Empire. Can we expect that this world will celebrate us as their friends? In the second century, Christians were labeled as haters of the human race. Can we expect anything less today? The point is that because of the exclusive nature of Christianity, conflicts are sometimes unavoidable. However, these conflicts should not come as a result of bad manners – whether in words or deeds.

Dialogue as one mode of witness is a positive thing, but reducing *all* witness to the level of a dialogue is wrong. Jesus or the first church did not *dialogizomai* with people. They were persecuted not because they did not respect religious feelings of their contemporaries, but because they bore witness to God and his truth. Although we are living in a time where great emphasis is given on recipients and how will they receive the message, while this is important, it is not crucial. Christians must stretch themselves toward others who are different from them, but not to the point of compromising God's revelation given to us in Jesus Christ. In order to remain orthodox, Christian witness must be biblical, and if it is biblical, it will be radical.

Finally, greater attention in Christian witness needs to be given to the present dimension of Christian faith. When Christians proclaim salvation or the lordship

of Jesus Christ, they proclaim something that is within our world as a present reality – living and active among us. That implies that Christians should, as part of their witness, be able to proclaim what God is currently doing among them in order to save people and establish his lordship over sin, sickness, injustice, demonic oppression and everything else that opposes his reign.

## References

- Balia, Daryl, and Kirsteen Kim.** 2010. *Witnessing to Christ Today*. Oxford: Regnum Books International.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann.** 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Butselaar, Jan van.** 1985. Dialogue and Witness. *The Ecumenical Review* 37, no. 4:398–405.
- Davie, Grace.** 2001. Global Civil Religion. *Sociology of Religion* 62, No. 4:455–73.
- Domazet, Anđelko.** 2006. Budućost duhovnosti i nova religijska svijest. *Služba Božja* 46, no. 3:272–93.
- Durrwell, Francisco Xavier.** 1980. Christian Witness: A Theological Study. *International Review of Mission* 69, no. 274:121–34.
- Gelwick, Richard.** 2000. Christian Faith in a Pluralist Society. *Tradition and Discovery* 27, no. 2:39–45.
- Haya-Prats, Gonzalo.** 2011. *Empowered Believers: The Holy Spirit in the Book of Acts*. Eugene: Cascade Books.
- Hertig, Paul.** 2004. The Subversive Kingship of Jesus and Christian Social Witness. *Missiology: An International Review* 32, no. 4:475–90.
- Kgatla, Thias.** 1994. Christian Witness and Cultural Plurality. *International Review of Mission* 83, no. 328:71–7.
- Kim, Kirsteen.** 2006. The Potential of Pneumatology for Mission in Contemporary Europe. *International Review of Mission* 95, no. 378/379:334–40.
- Lindsey, David Michael.** 2005. *The Beast in Sheep's Clothing: Exposing the Lies of Godless Human Science*. Louisiana: Pelican Publishing Company.
- Marbaniang, Domenic.** 2011. *Secularism in India: A Historical Analysis*. S.l.: Domenic Marbaniang.
- McGee, Gary B.** 2001. Miracles and Mission Revisited. *International Bulletin of Missionary Research* 25:146–56.
- Milton, Michael A.** 2006. Cooperation without Compromise: Faithful Gospel Witness in a Pluralistic Setting. Reformed Theological Seminary. [http://www.rts.edu/site/resources/facultyarticles/cooperation\\_without\\_compromise\\_3.3.pdf](http://www.rts.edu/site/resources/facultyarticles/cooperation_without_compromise_3.3.pdf) (accessed 01. 12. 2013).
- Netland, Harold.** 2001. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. Downers Grove: IVP.
- Niebuhr, Reinhold.** 1953. The Christian Witness in a Secular Age. *The Christian Century* 22:840–3.
- Parushev, Parush R.** 2004. Presence and Witness: Facing the Challenges to Christian Mission Today. *Journal of European Baptist Studies* 4, no. 2:25–33.
- Peace, Richard V.** 2002. Holy Conversation: The Lost Art of Witness. *Word & World* 22, no. 3:255–63.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue.** 2011. Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interrelg/documents/rc\\_pc\\_interrelg\\_doc\\_20111110\\_testimonianza-cristiana\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_en.html) (accessed 1.12.2013).
- Riccardi, Andrea.** 2013. Speech of Prof. Andrea Riccardi – Opening Assembly. Rome. Community of Sant' Egidio. [http://www.santegidio.org/pageID/3/langID/en/itemID/125/Trento\\_Speech\\_by\\_Prof\\_Andrea\\_Riccardi\\_at\\_the\\_Diocesan\\_Pastoral\\_Assembly.html](http://www.santegidio.org/pageID/3/langID/en/itemID/125/Trento_Speech_by_Prof_Andrea_Riccardi_at_the_Diocesan_Pastoral_Assembly.html) (accessed 1. 12. 2013).
- Rottenberg, Isaac C.** 1977. Should There Be a Christian Witness to the Jews? *Christian Century* 94:352–6.
- VanderWerff, Lyle.** 1996. Christian Witness to Our Muslim Friends. *International Journal of Frontier Missions* 13, no. 3:111–6.
- Wright, N. T.** 1997. *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2005. The Christian Challenge in the Post-modern World. *Response* 28, no.2. <http://www.spu.edu/depts/uc/response/summer2k5/features/postmodern.asp> (accessed 1. 12. 2013).

Izvirni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 413—434

UDK: 378:27(497.4)''17''(091)

Besedilo prejeto: 1/2014; sprejeto: 9/2014

*Stanislav Južnič*

## **Ukinitve teoloških študijev v Ljubljani: ob dvestoletnici smrti njihovega direktorja Jožefa Gregorja Lenaca; ob dvestoletnici Družbe Jezusove**

*Povzetek:* Opisujemo kratko obdobje postjezuitske semiuniverze v Ljubljani, ki se je razvijala od prepovedi jezuitov leta 1773 dalje. Obsegala je teološko fakulteto do njene ukinitve in preselitve v Innsbruck jeseni 1783, filozofsko fakulteto do njene preselitve dve leti pozneje in filozofiji priključeni mediko-kirurški študij, ki je edini preostal viharje jožefinizma. Glavna akterja dogajanja sta bila na jožefinski strani knezoškof Karl Herberstein in profesor dogmatike in direktor višjih študijev, Jožef Gregor Lenac z območja Reke, na nasprotni strani pa profesor fizike Anton Ambschell in siva eminenca nekdanjih ljubljanskih jezuitov, Gabrijel Gruber. Lenac je uspešno tožil svojega podrejenega Ambschella dunajskim oblastem, vendar uspeh po svoje ni koristil ne njemu ne Herbersteinu. Po Lenačevem odhodu je fizik Ambschell prevzel njegovo dostojanstvo direktorja, obenem pa še Lenačev slog vladanja skupaj s spodbujanem študentov, da so pričali proti Ambschellovemu nasprotniku, razsvetljencu Novaku. Dosežek Ambschellovih rovarjenj se prav tako ni veliko razlikoval od Lenačevega: po teološki je Ljubljana izgubila še filozofsko fakulteto. Ostal ji je le Hacquetov mediko-kirurški študij, vendar se je tudi Hacquet leta 1787 preselil v Lvov, samo nekaj tednov pred Herbersteinovo smrtjo.

*Ključne besede:* Jožef Gregor Lenac, Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Jožef Andrej Novak, Karl Herberstein, zgodovina znanosti, zgodovina Teološke fakultete v Ljubljani

*Abstract:* **Suppression of Theological Studies in Ljubljana: The Bicentenary of the Death of their Director Joseph Gregor Lenac; the Bicentenary of the Restoration of the Society of Jesus**

The short period of Ljubljana post-Jesuit semi-university after the suppression of Jesuits is described. The institution comprised the theological faculty until it was moved to Innsbruck in autumn 1783, the philosophical faculty until its suppression in 1785, and the medical-surgery studies, which were the only ones to survive the Josephinian reforms. The main protagonists on Emperor Joseph's side were the prince-bishop Karl Herberstein and professor Josip Gregor Lenac. Lenac was a professor of dogmatic theology born in Rijeka, who became the director of Ljubljana higher studies during the decade following the suppressi-

on of the Jesuit order. Lenac gained the support of the prince-bishop, but their main adversaries were the professor of physics Anton Ambschell and the future Jesuit General Gabrijel Gruber. Lenac and Herberstein successfully complained against the former Jesuit professor Ambschell in Vienna, but their support of the Emperor Joseph's politics eventually did not pay off. Lenac's theological studies were moved to Innsbruck and shortly afterwards Ambschell's philosophical studies faced a similar destiny. Namely, Ambschell took over Lenac's position as the director of Ljubljana higher studies and, a year and a half after Lenac's departure, he exactly repeated Lenac's policy with his best students accusing his colleague and adversary Novak, professor of logic and metaphysics. The result was that also Ambschell's philosophical faculty was taken from Ljubljana. Only Hacquet's medical-surgery advanced studies remained in Ljubljana, yet Hacquet left for Lvov in 1787, a few weeks before Herberstein's death.

*Key words:* Josip Gregor Lenac, Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Karl Herberstein, Rijeka, Ljubljana

## 1. Uvod

Po prepovedi jezuitov leta 1773 je nekdanja jezuitska semiuniverza v Ljubljani obsegala teološko fakulteto do njene ukinitve po cesarskem dekretu z dne 20. 3. 1783 (Kolar 2004, 86) oziroma do preselitve v Innsbruck jeseni 1783, filozofsko fakulteto do njene ukinitve dve leti pozneje in mediko-kirurški študij. Po propadu jožefinskih reform so obe ljubljanski fakulteti obnovili skupaj z nekoč jezuitskimi učnimi močmi za matematično-fizikalne predmete.

Glavna akterja ljubljanskih dogodkov v desetletju po prepovedi jezuitov sta bila na jožefinski strani Karl Herberstein (\* 1719; † 1787) in njegov sprva tesni sodelavec, profesor dogmatike in direktor višjih študijev Jožef Gregor Lenac. Herberstein je bil knezoškof od decembra 1772. Vodil je študijsko komisijo od leta 1774 do konca leta 1778, ko ga je zamenjal cesarsko-kraljevi (k. k.) svetovalec Alojz Adolf grof Turjaški ob članih komisije k. k. svetovalcu Francu Jožefu grofu Wurmbrodu iz štajerske rodovine posestnikov Zgornje Radgone, k. k. prisedniku Lenacu in k. k. aktuarju Jožefu Hübnerju (\* 1728; † 1780). Lenac je postal direktor liceja po smrti kanonika Antona Svetina († 23. 3. 1777), in to v nasprotju s Herbersteinovi nameni, čeprav sta oba podpirala cesarske reforme in sta se vsaj v prvih ljubljanskih letih dobro razumela. Študijski referent kranjskega deželnega glavarstva Franc Saleški Gallenberg (\* 17. 6. 1747; † november 1803) je kmalu po svoji poroki leta 1775 prvi zasebno opozoril Marijo Terezijo, da zaradi Herbersteinovega študijskega vodstva med profesorji vre. Franc se je dne 1. 9. 1774 poročil z Theclo Lichtenberg (\* 25. 10. 1755). Bil je brat Sigismunda grofa Gallenberga (Janž Žiga, \* 4. 2. 1751; † 11. 8. 1800, Dunaj), ki je bil od 20. 4. 1774 do 8. 7. 1775 tajnik Družbe za poljedelstvo in koristne umetnosti kot ljubljanski gubernijalni svetnik do predstavitev v Galicijo; moža sta bila sinova razvpitega melanholika Wolfa Sigmun-

da Antona Jožefa grofa Gallenberga (\* 1707; † 1773) in Marije Cecilije Ester grofice Orzon (Vovko 2004, 425; Ciperle 2001, 77; 78; 80; Kolar 2004, 90; Schiviz 1905, 87, 205; Gothaisches genealogisches Taschenbuch ..., 13: 306; Schönfeld 1825, 2:75; Umek 2006, 7; Schmidt 1963, 1:168; Nečasek 1861, 3:4).

Med nasprotniki jožefinskih prekucij je bil najbolj izpostavljen profesor fizike Anton Ambschell, vendar je imel bržkone mnoge niti slej ko prej v rokah poznejši general jezuitov Gabrijel Gruber. Lenac je bil s svojim pritoževanjem čez podrejenega Ambschella vsekakor nadvse uspešen pri dunajskih oblasteh, vendar uspeh po svoje ni prinesel sreče ne njemu ne Herbersteinu. To je bila namreč Pirova zmagaja: Ambschellu so resda prepovedali pridiganje, Gruber pa je moral na skrivaj pobegniti iz Ljubljane, ne da bi prodal svojo palačo nasproti cerkve sv. Jakoba sredi januarja 1785, dve leti pred smrtjo svoje matere v vili Podrožnik. Vendar je moral sam Lenac že dobro leto pred Gruberjem vzeti pot pod noge ob preselitvi ljubljanske teološke fakultete v Innsbruck (Kolar 2004, 86), Herberstein pa je bolan umrl nekaj mesecev za Gruberjevo materjo. Ambschell in Gruber sta bila člana kranjskega Društva za poljedelstvo in koristne umetnosti, Herberstein in Lenac pa ne.

Dogodki ob ukinitvi ljubljanskih visokošolskih študijev na predvečer francoske revolucije nikakor niso neznani slovenskemu zgodovinopisju. Vendar so se dosejdanji raziskovalci ukvarjali predvsem z epilogom dogajanja, s sporom med Ambschellom in Novakom kot povodom za ukinitve ljubljanskih filozofskih študijev; pri tem so se nedorečeno križala različna mnenja o Novakovem rodu, o njegovi redovni pripadnosti in celo o osebnemu imenu. Med opisovalci dogajanja velja izpostaviti Linhart, Dimitza, Nečaseka, Franceta Kidriča, Branka Reispaja, Jožeta Ciperleta in Franja Emanuela Hoška; originalne dokumente z burnega poletja 1785 so bržkone uporabljali zgolj prvi trije, nato pa so se izgubili. Nihče doslej ni dognal, da je ključ zagate tičal v poprejšnjem sporu med Lenacem in Ambschellom, ki je sprožil ukinitve ljubljanskih teoloških študijev, poldrugo leto preden je enako doletelo ljubljansko filozofijo. Naša obravnava zapolnjuje to vrzel – ali pa vsaj tako upa njen pisec.

## 2. Ljubljanski profesorji po prepovedi jezuitov

Leta 1772/1773 je bil v Ljubljani rektor fizik Kristjan Rieger, prefekt višješolskega študija pa nekdanji ljubljanski fizik in celovški matematik Ignaz Rasp (\* 1717, Ljubljana; SJ 1736, Dunaj; † 1791, Stična). Prepoved jezuitov je končala njuno šolniško delo v Ljubljani, večina od enaintridesetih ljubljanskih jezuitskih patrov in magistrstov pa je ostala v Ljubljani. Dne 4./5. novembra 1777 je nekdanji jezuit Gregor Schöttl umrl, zato je njegova predavanja iz fizike prevzel ljubljanski profesor kazuistike in moralne teologije od leta 1767 dalje, Ignac Rosenberger (\* 1724, Dunaj; SJ 2. 11. 1741, Trenčín; † 1801), izkušeni budimski, celovški in ljubljanski profesor matematike v letih med 1760/1761 in 1764/1765. Takoj nato je dne 8. 11. 1777 ljubljanske višje študije vizitiral direktor artistskih fakultet (*Artiorum*), od leta 1770 dalje direktor dunajske bogoslovne fakultete, profesor kanonskega



prava Franjo de Paula Tomičič (\* 1729, Kastav; † 1790). Tomičič je med leti 1778–1783 vodil graško univerzitetno knjižnico kot naslednik profesorja dogmatike Richarda Teckerja (\* 1732; † 1798) in bil nato leta 1784 in leta 1785 rektor graškega liceja, kjer je zaposlil tudi Lenaca. Lenac je ob vizitaciji rojaku Tomičiču očrnil ljubljanske višje študije skupaj s predsednikom študijske komisije Herbersteinom in z nekdanjimi jezuiti (Ciperle 2009, 16; Verhovc 1905, 2; Lukács 1988, 1409; AS 7, Dež. glav. št. 73, Lit. S, št. 19, zv. 9; Hoško 2005, 333–334; Marolt 2004, 403; Sorč 2004, 178).

Rosenberger je bil eden redkih jezuitskih profesorjev bogoslovja, ki je predaval tudi po prepovedi jezuitskega reda leta 1773, čeprav ga je pri moralni teologiji že leta 1773 nadomestil Franc Ziegler. Rosenberger je v Ljubljani od začetka novembra 1777 do 23./25. februarja 1778 obdelal splošno fiziko do zadnjega poglavja, astronomije. Deželno glavarstvo je nameravalo zaupati Rosenbergerju oba semestra, kljub temu pa so v Ljubljani zaposlili poklicnega fizika Ambschella dne 17. 1. 1778 z letno plačo 500 fl po nepodpisanem dnevniku za obdobje od 14. 10. 1775 do 25. 12. 1782. Ambschell je med leti 1771–1773 študiral fiziko in ponavljal snov z dunajskimi slušatelji matematike (*Catalogus personarum* 1772: 35; 1773, 35). Leta 1776 je bil na dunajski univerzi promoviran v doktorja artističnih umetnosti skupaj z devetimi sošolci. Postal je nedeljski spovednik pri oltarju kralja Albrehta II. v nekdanji jezuitski cerkvi Am Hof; med iskanjem namestitve zunaj prestolnice je pogosto menjaval stanovanja na Dunaju. Nekdanji ljubljanski jezuiti so mu priporočili katedro za fiziko v Ljubljani, ki je bila prosta po Schöttlovi smrti. Dva meseca pozneje je Ambschell postal ljubljanski profesor.

Ambschell je prispel v Ljubljano dne 14. 2. 1778. Dva tedna pred sedemindvajsetim rojstnim dnevom je dne 24. 2. 1778 začel nadaljevati Rosenbergerjevo delo s predavanji o astronomiji. Po študiju splošne fizike pri predavatelju Rosenbergerju je Ambschell le stežka ocenjeval znanje svojih novih varovancev. Napovedal je izpite, saj je predstojnik Lenac zahteval preverjanje znanja že med velikonočnimi počitnicami. Dne 7. 4. 1778 je sledil uspešen preizkus znanja, ki ga je Lenac pohvalil v svojem protokolu. Dne 8. 4. 1778 je sledil drugi izpit iz splošne fizike, naslednji dan pa je bila razvedrilom namenjena nedelja. V ponedeljek, 10. 4., je bil izpit iz algebre, naslednji dan – zadnji dan velikonočnih počitnic – pa je Ambschell vodil še tretji izpit iz splošne fizike. Dne 12. 4. je bilo konec počitnic, tako da je Ambschell dne 27. 4. začel predavanja iz posebne fizike, ki jih je končal dne 20. 6. po osmih tednih, predavanj pa je bilo po dve do tri ure na dan, v zimskih mesecih celo po tri do štiri ure na dan. Leta 1777/1778 so ljubljanski študentje poslušali predavanja iz fizike štiri mesece in pol in ne le tri mesece, kakor je trdil Lenac, ki ni upošteval Rosenbergerjevega pouka. Dne 20. 6. 1778 je Ambschell poročal nadrejenim, da je dokončal fizikalna predavanja in da bo začel nedeljske izpite za devet kandidatov ob 9. jutranji in ob 5. popoldanski uri. Po dveh ali treh urah utrjevanja, ponavljanja in preverjanja je študente sredi julija že pripravil na izpite, ki so si sledili v dneh 15., 20., 22. in 24. 7. 1778. Deželni glavar Jožef Marija grof Turjaški si je blagohotno pustil posvetiti dva izpita s področja filozofije, dne 1. in 2. 8. 1778. Dne 2. 8. 1778 so bili vsi izpiti in obrambe končani. Ohranila sta se dva na-

tisa Ambschellovega, Čoklovega in Jellovega izpita iz julija 1778, vezana v Ambschellov prirejeni prevod Herbertove razprave o prožnosti vode. Prvega je študent Jožef Cypriani posvetil knezoškofu, drugega pa njegov sošolec Gaspar Sluga dežel-nemu glavarju. Tretji ohranjeni prevod brez tez je s svojim lastniškim zapisom za-znamoval Kranjčan Avgust Sluga (\* 1753; † 1842), kranjski župnik od leta 1799 dalje in dedič knjižnice cistercijanskega samostana v Kostanjevici, razpuščenega leta 1786; A. Sluga je leta 1841 svojo knjižnico podaril ljubljanskemu škofu.

Dne 17. 7. 1778 je Franc Anton pl. Raab (\* 21. 12. 1722, St. Leonhard na Koroškem; † 20. 4. 1783, Dunaj) naštel težave po Schöttlvi smrti. Dne 27. 6. 1778 in dne 25. 7. 1778 so dunajske oblasti zagotovile 300 fl letnih prispevkov za fizikalne naprave. Ambschell jih je moral poprej opisati in ovrednotiti, zato je dne 18. 7. 1778 na posebnem lističu polovičnega A 4 formata v Ljubljani potrdil strošek 91 fl 9 kr in dodatnih 76 fl za nabavo aritmetičnih naprav; denar je vzel od zagoto-vljenih 300 fl. Prihranil je 132 fl 51 kr za nakup pouku namenjenega sistema stro-jev na Dunaju, kakor je potrdil grof Gallenberg; Ambschellova predavanja o naba-vljenih »nemških strojih« so bila zagotovo privlačna za ljubljanske študente. Dne 16. 9. 1778 je Florijan Pogačnik z dvema drugima podpisal dunajska navodila za preverjanje študentskega znanja iz fizike na ponavljanjih in izpitih, dne 20. 11. 1778 pa je Ambschellov spor z direktorjem Lenacem že izbruhnil na dan (AS 7, Dež. glav., Lit. S, št. 19, št. 72, zv. 6–7, in št. 73, zv. 9; NUK-5129; NM-1071; FSLJ-17 d 80; AS 533, Statut Agricultur Societat).

Ambschell je sestavil popis šolskih fizikalnih naprav: »V Ljubljani 28. januarja (1779) podpisani Anton Ambschell, učitelj fizike, potrjujem da so vsi našteti stro-ji najdeni v popisanem stanju, prav tako pa stvari zatečene na kraju samem.« Za-pisnik je bil svojevrsten prejem in predaja med začasnim predavateljem fizike Rosenbergerjem in Ambschellom manj kakor leto dni po Ambschellovem prihodu v Ljubljano, čeprav Rosenberger ni bil podpisan. Ljubljanske šolske fizikalne pri-pomočke so znova popisali dne 22. 7. 1779.

V šolskem letu 1778/1779 je Ambschell po Lenačevem protokolu filozofije in po svojih lastnih zapiskih pripravil prve izpite iz splošne fizike komaj dne 22. 3. 1779 in dne 16. 4. 1779, iz posebne fizike pa dne 17. 6. 1779. Študentje so se le stežka naučili posebne fizike v borih dveh mesecih. Doktor obojega prava Anton Zenker je dne 4. 3. 1783 potrdil z voščenim in navadnim pečatom, da je poslušal Ambschellova predavanja leta 1778/1779. Izpit iz splošne fizike je opravil takoj prvi dan po veliki noči, iz posebne fizike pa konec junija. Zenker in Wolfgang Muha (Mucha, \* 5. 9. 1758, Lokev, jugovzhodno od Lipice; † 10. 12. 1826, Oviedo, na severu Španije) sta bila med nižjimi študiji retorike uvrščena takoj za nagrajenci, avgusta 1779 pa je Muha svoj izpit pri Ambschellu, vezan v Ambschellovo razpra-vo o težišču, posvetil Žigu Zoisu (AS 7, Deželno glavarstvo, Ecclesiastica, št. 212, Littera A, št. 8, zv. 1, 73 v.; 1781; Črnivec 1999, 312, 315, 318; Schiviz 1905, 51, 82, 90, 333).

Konec avgusta 1779 je Ambschell zbolel; zdravje se mu je konec oktobra še po-slabšalo, tako da od začetka novembra 1779 do polovice januarja 1780 ni predaval. Vročico je zdravil z mrzlimi obkladki in z idrijskim živim srebrom. Do konca febru-

arja 1780 je napel vse moči, da je odpredaval potrebno snov. Komaj februarja 1780 je pripravil prvi izpit, dne 6. 3. 1780 pa je sestavil izpit iz splošne fizike. Dne 7. 3. 1780 je razpravljal o cikloidi z opisom Sonca. Bolan je zapustil Ljubljano, da bi si privoščil zdravilne kopeli med dunajskimi počitnicami ob ogrsko-avstrijski mejni reki Leithi. Bil je na Ogrskem in na Dunaju po Lenačevem ljubljanskem poročanju z dne 17. 1. 1783. Zdravniško poročilo za obolelega Ambschella je pozneje, dne 2. 3. 1783, podpisal stric matere Žiga Zoisa, Joannes Crisostom Pollini (\* 27. 1. 1712, Radovljica; † 7. 11. 1786, Ljubljana), ki je leta 1737/1738 postal kranjski deželni fizik in v enainštiridesetih letih službe dosegel dedni plemiški stan. Objavil je lekarniško delo o urinu in popis kranjskih termalnih vrelcev (Faganel 1999, 8). Pollini je Ambschellu izmeril za štiri stopinje povišano temperaturo. Izogibal naj bi se večjim naporom, vključno s predavanji. Pollini je Ambschellu za ozdravitev svetoval pot in spremembo zraka, vendar je Ambschell z odhodom odlašal tudi zaradi nasprotovanja Lenaca, ki je zahteval, naj hodi predavat, tudi če bolan; ko se mu je Ambschell potožil zaradi bolezni, je Lenac hotel najeti suplenta. Ambschell je stopil do predsednika študijev, grofa Marija Jožefa Turjaškega; predlagal je medicinski svet, ki bi mu omogočil nekaj tednov zdravljenja v toplicah. Pollinijev nasvet se je udejanjil šele s Ambschellovo potjo v ogrsko očetnjavo; obiskal je tudi Bratislavo in Dunaj, kjer ga je pregledal zdravnik. Iz Bratislave je odpotoval v Zagreb in od tam nazaj v Ljubljano, kjer je popoldne 24. oziroma 26. 4. 1780 zopet prevzel predavanja; ozdravel je po veliki noči 29. 4. 1780. Lenac je v svojem dnevniku trdil, da se je Ambschell vrnil komaj dne 29. 4. 1780 in nadaljeval predavanja posebne fizike, ki pa naj bi jih končal že konec maja. Ambschell je temu oporekal in trdil, da je posebno (eksperimentalno) fiziko predaval veliko dlje v maju in v juniju. Avgusta 1780 so prihodnji filozof Jožef Mislej (\* 1761; † okoli 1840) in sošolci privezali svoje izpitne teze iz fizike v Ambschellovo razpravo o gibanju.

Lenac je Ambschellu očital predavanja brez uporabe zapovedane Biwaldove knjige. Ambschell se je posrečeno zagovarjal, da je to seveda res, saj Biwaldovega učbenika ne prebira študentom na predavanjih; raje ga preuči doma in nato študentom predava po svojih besedah s komentarji ob urejenem prirejenem sistemu, ki bi moral navdušiti celo samega Lenaca. Podobno je pri predavanjih dogmatike, logike ali cerkvene zgodovine, ko predavatelj ne bere le učbenika, temveč besedilo tudi pojasnjuje; v resnici je svoje lastne zapiske rad uporabljal tudi Lenačev sodelavec Franc Tomaž Pogačnik v Innsbrucku. Ambschell je navrgel še novico o pisanju svojega lastnega učbenika, ki je v resnici izšel pol desetletja pozneje v nemščini (1791–1792) in nato še v latinščini. Najbolj je Ambschella razkačila Lenačeva pripomba o Ambschellovih dejavnostih, nesprejemljivih za mlade. Tu je Ambschell dopustil celo nekaj zmerjanja. Namignil je, da vsi vedo, v kakšnih razmerah Lenac živi; takšne Lenačeve izjave so nevredne učenjaka in celo predstojnika liceja, je Ambschell posebej s klicajem poudaril v dopisu, poslanem deželnemu glavarstvu. Pri tem je zatrdil, da sam ni nikakršen fantič, temveč študiran mož, profesor in stolni kanonik. Lenac naj bi popačil Ambschellove izjave, saj naj bi Ambschell leta 1779 kranjski študijski komisiji in dunajskim oblastem predlagal, da bi se celotna fizika predavala v dveh do treh mesecih. V resnici so dne 23. 9.

1778 z Dunaja priporočili, naj profesor matematike (Jell) pet mesecev predava študentom fizike o uporabi fizike v astronomiji in v civilni in vojaški arhitekturi; omenili so tudi profesorja agronomije, Gruberjevega prijatelja Giehla. Dne 23. 11. 1778 oziroma leta 1779 je prispel z Dunaja ukaz, naj slušateljem fizike (v drugem letniku) po eno uro na teden predava profesor matematike. Jell je po uslužben-skem listu iz leta 1779 predaval uporabo matematiko, ki je obsegala mehaniko, hidrostatično in hidravliko s praktično geometrijo; snov se je na sporen način prepletala s celotnim Ambschellovim poukom, razen optike in eksperimentiranja. Ambschella je to podvajanje snovi motilo. Zato je dne 8. 7. 1779 na petih straneh z naslovom Pro Memoria kranjski študijski komisiji predlagal, naj uporabno matematiko predavajo (Jell) kar brucem prvega letnika filozofije; kandidati bi potemtakem prišli v drugi letnik k predavanjem fizike že dobro podkovani in pripravljeni za bolj poglobljena predavanja iz mehanike. Na drugi strani svojega spisa je svoj predlog utemeljil z opisi planetov, z aerometrijo, hidrostatično, hidravliko, optiko, magnetizmom, električno in s fizikalnim opisom rastlin in kamnin. Uporabljal je dognanja Newtona, prostozidarja Desaguliersa (Delasaguliers), s'Gravesanda in Musschenbroeka ob Biwaldovi sintezi. Newtonove dosežke je obdelal kot pripravo za predavanja iz mehanike, ki so bila dejansko Ambschellova stroka. Na koncu se je – bržkone brez koristi – skliceval kar na avtoriteto Gottfrieda barona van Swieten (\* 1733; † 1803), čigar priimek pa je napačno zapisal kot Swite, Svitn, Suitn. Baron naj bi zastopal Ambschellovim podobne ideje, vendar se je pozneje ob sporu z Novakom izkazalo, da Swieten ni podpiral Ambschella. Dne 7. 9. 1779 je Friderich von Eger z dvema sodelavcema v cesaričinem imenu potrdil Jellova predavanja za fizike; zahtevali so Ambschellovo upoštevanje nadrejenega Lenaca ob predavanjih po Biwaldovi učni knjigi. Lenac se je znova pritožil čez Ambschella dne 23. 10. 1779. Jell in Biwald sta bila očitno jožefinskim oblastem bolj všečna nekdanja jezuita, čeprav sta Ambshell in Biwald vsak po svoje podpirala Boškovičev nauk (AS 7, Dež. glav., št. 73, Lit. S, št. 19, zv. 9; zv. 8, Acta de ann., 1780, 1781, 16–18; folij vstavljen v dunajski odgovor, podpisan dne 10. 4. 1780, z glavo, datirano dne 21. 4. 1780; zv. 7, 18\*, 20. in 10. folij, šteto od zadaj).

### 3. Ambschellovi sodelavci

Prvi v zgodovino pisju dajemo iz rok dokaj popoln pregled ljubljanskih profesorjev nižjih in višjih teološko-filozofskih študijev v desetletju po prepovedi jezuitskega reda na podlagi popisa, nastalega leta 1780/1781, danes shranjenega v Arhivu Republike Slovenije. Nižje študije je vodil – v svojem 59. letu – Gruberjev prijatelj, gorenjski arhidiakon Ignac baron Taufferer (\* 19. 1. 1722) s plačo 400 fl; svoj čas je bil ljubljanski jezuitski profesor fizike in je tako zelo dobro dojel strokovno ozadje spora med fizikom Ambschellom in direktorjem Lenacem. V zadnjem letniku nižjih študijev je učil štiridesetletni Korošec Janez Jakob pl. Knauer (\* 16. 3. 1740, Strassfeld na Koroškem; SJ 18. 10. 1756, Dunaj; † 20. 10. 1819, Ljubljana), ki je leta 1762 v Gradcu ponavljal snov s študenti matematike (AS 7, Dež. glav., št. 72, Lit. S, št. 19,

zv. 7, Acta de ann., 1780, 1781 (datirano dne 24. 1. 1781, a glede na datume rojstev profesorjev zapisano jeseni 1780); ZAL LJU 184, 166–180; Lukács 1988, 2: 740).

Enaintrideset let star je leta 1780/1781 poučeval Kranjec Martin Naglič (\* 1. 11. 1748, Žiri; SJ 19. 10. 1767, Dunaj; † 15. 11. 1795, Ljubljana), ki je leta 1772 v Trnavi ponavljal matematiko s študenti in je bil upokojen pred letom 1790 zaradi jetike; po prepovedi jezuitov je leta 1773 postal svetni duhovnik. V devetinštridesetem letu je bil kranjski profesor grščine Janez Nepomuk Morack (Morak, Morach, \* 2. 9. 1731, Ljubljana; SJ 28. 10. 1748; † 9. 1. 1807, Radomlje). Morack je bil star štiriinšestdeset let ob popisu dne 21. 12. 1795; bil je profesor grščine: 27. 11. 1796, 4. 12. 1797, 29. 11. 1798, 27. 11. 1797 in 27. 10. 1800. V triintridesetem letu je bil nekdanji jezuit Karl Rosman (Rozman, \* 5. 9. 1748, Ljubljana; † 7. 5. 1824); upokojen je bil dne 14. 4. 1800, vendar je nadomeščal Hölzla še leta 1804. Rosman je po razpustu jezuitov leta 1773 postal svetni duhovnik. Šestdeset let stari Kranjec Maks Moravčer (\* 10. 4. 1721; SJ 18. 10. 1738, Trenčín; † 15. 9. 1806) je bil med vsemi najbližji Gruberjev osebni prijatelj. V prvem razredu je v svojem šestintridesetem letu poučeval nekdanji češki jezuit, svetni duhovnik Jožef Helzel (Hölzel, \* Katovice; † 22. 8. 1809), dokler ni bil upokojen dne 28. 2. 1807 (Lukács 1988, 1045; 1072; 1103; 1402; AS 7, št. 269, spis št. 2; Verhovc 1905, 2; Nečasek 1860, 2: 12; Ciperle 1980, 117; 112; 118; 119).

Višje študije je leta 1780/1781 vodil Jožef Gregor Lenac (Lenaz, \* 1738, Reka (Fiume) »na Madžarskem«; † pred 1814, Komárno, na Slovaškem),<sup>1</sup> star je bil dva-inštrideset let in je imel profesorsko plačo 500 fl in direktorski dodatek 100 fl; v Ljubljani je bil že sedem let, torej je bil nastavljen takoj po prepovedi jezuitov. Teologijo je študiral v Gradcu med letoma 1763 in 1767 kot sošolec Gabrijela Gruberja. Lenac je zadnja leta preživel kot župnik v Komornu (Komárno) na današnji meji med Slovaško in Ogrsko, kjer ga je leta 1813 nadomestil župnik József Kolmár (\* 1769, Kiskunhalas; † 1835, Komorn) (Kolar 2004, 86–7; AS 115, št. 15, folij 3<sup>v</sup>; *Österreichisches Biographisches Lexicon* 1966, 4:93).

Franciscus Ziegler (Franc Andrej, \* 1747) z Dunaja je bil pri starosti triintrideset let že sedem let in dva meseca v Ljubljani. Franc Tomaž Pogačnik (\* 1739, Gomile pri Kopolju (Untererkenstein), ob desnem bregu Save na Dolenjskem; † 6. 9. 1799 Moravče (F. K. Lukman SBL 1949 2:408; Kolar 2004, 89)) je bil pri enainštridesetih prav tako že sedem let in dva meseca v Ljubljani. Gorenjec Jakob Sorčan (\* 15. 7. 1745, Srednje Bitnje pri Kranju; † 28. 12. 1804, Ljubljana) je kot petintridesetleten že šest let in dva meseca poučeval v Ljubljani. Vsi profesorji teologije ali filozofije so imeli po 500 fl letne predavateljske plače, bibliotekar pa je dobival po 300 fl na leto.

<sup>1</sup> Po drugih virih je bil rojen okoli leta 1745 (Hoško, 2010, 253–67). V matični knjigi rojenih/krščenih župe Uznesenja Blažene Djevice Marije na Rijeki, ki je vodila vpise vseh oseb, rojenih/krščenih, poročenih in umrlih na tedanji Reki, in v matičnih knjigah župe sv. Jurja na Trsatu, ki je vodila vse matične knjige rojenih/krščenih, poročenih in umrlih s teritorija današnjega Sušaka od 1. 1. 1736 do 31. 12. 1748, ni vpisano rojstvo/krst nobenega otroka z imenom in priimkom Josephus Gregorius Lenaz (Lenac, Lenatz). V tem obdobju so bili tam zapisani zgolj trije Josephusi Lenatzi. Dne 14. 5. 1739 je bil krščen Josephus Joannes Lenatz, sin Petrusa in Ursule. Dne 3. 3. 1740 je bil krščen Josephus Antonius Lenatz, sin Antoniusa in Margarithe. Dne 13. 2. 1744 je bil rojen Josephus Antonius Lenaz, sin Sebastianusa in Margarithe. V tem obdobju je bilo rojenih/krščenih okoli dvajset fantov, imenovanih Josephus Gregorius, vendar nobeden med njimi s priimkom Lenaz (Lenatz, Lenac).

Drugi del iste pole dimenzije 2 x A 3 je vseboval še končne podatke o Sorčanu, po njih pa so predstavljeni vsi trije drugače med seboj dodobra sprti profesorji višjih študijev filozofije. Prvi med njimi je bil Jožef Andrej Novak (krščen Jožef Novagk, \* okoli 1750, Gorica; † 25. 4. 1788, Stična), profesor logike, metafizike in praktične filozofije od leta 1772 dalje, po uslužbenskem listu iz leta 1779. Osemindvajseten je bil Novak v Ljubljani že sedmo leto in je bil »Weltlich. philosophie doctor«, torej svetni učenjak. Anton Čokl (Tschokl) je zbolel dne 6. 4. 1779 in umrl dne 8. 4. 1779 kot profesor logike in metafizike, zato ga je dne 26. 5. 1779 nadomestil Novak na podlagi dvornega dekreta z dne 2. 10. 1780. Novak je opravil dunajski natečajni izpit. Kot stiški cistercijan z imenom Andrej je bil ordiniran dne 10. 8. 1770 v Ljubljani, nato pa je bil pet let reški profesor filozofije. To ni bil jezuit Jožef Nepomuk Novak, posvečen v sekavskega škofa, profesor retorike, poetike, filozofije in podravnatelj ljubljanskega liceja, ki je kot šestnajstleten ljubljčan obiskoval ljubljansko retoriko leta 1769. Prav tako ni bil to Franc Ksaver Novak (\* 2. 11. 1749, Ljubljana; SJ 18. 10. 1765, Dunaj; † 1804, Polotsk), ki je leta 1772 med dunajskim študijem fizike ponavljal matematiko s študenti. Franc Ksaver Novak je predaval gramatiko v Ljubljani od leta 1773 do odhoda v Rusijo h Gabrijelu Gruberju (AS 7, Dež. glav., št. 73, Lit. S, št. 19, zv. 9, str. 7; Nečasek 1861, 3: 4; Schmidt 1963, 269; AS 7, fasc. 4 (31. 5. 1786); AS 115, št. 15, folij 3v–4r; ZAL LJU 184, 166–180; Črnivec 1999, 281; Lukács 1988, 1103).

Sedemindvajsetleten (sic!) je leta 1780/1781 predaval Anton Aloysius Ambschell (\* 9. 3. 1751). Bil je doma na Ogrskem in je bil takrat v Ljubljani že četrto leto, od januarja 1778. Samo pri Ambschellu opazimo očitno napako: če je bil že četrto leto v Ljubljani, bi morali biti podatki vneseni januarja 1781 ali pozneje, ko je bil dve leti starejši. Na koncu je pisec, bržkone kar Lenac, opisal Martina Jella (\* 19. 11. 1730, Waldkirchen, severno od Passaua; SJ 17. 10. 1747, Dunaj; † 2. 12. 1797, Celovec), za katerega edinega ni navedel staža v Ljubljani; Jell je bil star devetinsštirideset let in je po ukazu grofa Gallenberga dne 28. 11. 1777 nadomestil Herbersteinu nevšečnega Jožefa Maffeija. Jellov prvotno zapisani kraj rojstva je bil prečrtan in popravljen v Passau. Novak je predaval enainšestdesetim študentom, Ambschell v drugem letniku le trinajstim, Jell pa petinšestdesetim v prvem letniku in trinajstim v drugem. Jellov sporni pouk statike, mehanike in hidravlike je v drugem letniku dopolnjeval Ambschellovega. Študentov filozofije je bilo oseminsedemdeset, študentov teologije pa šestdeset. Sledila je še razpredelnica za pet novomeških frančiškanskih razredov, datirana z 21. 8. 1781; Lenac je v nadaljevanju poročal tudi o novomeškem patru frančiškanku Kastulu Weiblu (Mihec Firbec, Vörwetz, ob krstu Janez, \* 28. 4. 1741, Novo mesto; 1756/1757 OFM Novo mesto; † 25. 10. 1805) (Lukács 1987/88, 21, 1044; AS 7, Deželno glavarstvo, št. 71, publika politica, Littera S, št. 19, zv. 5, Acta de ann. 1777).

Leta 1782 si je Ambschell pridobil prestižni naslov apostolskega pronotarja, nato pa je postal član kranjske Družbe za poljedelstvo in koristne umetnosti; s tem se je rad hvalil še dolgo po letu 1785, ko je delo te družbe praktično prenehalo. Leta 1782 je Ambschell stanoval pod gradom v hiši meščana rokavičarja Jožefa Sturma in njegove žene Neže na Rosengasse, Stari trg š. 46 (danes Rožna ulica 21, severno

od cerkve sv. Jakoba). Zakonca Sturm sta v stavbi gospodarila v letih med 1766 in 1789, po smrti prejšnjega lastnika slikarja Franca Jelovška. Ambschellov nasprotnik Novak in Franc Ziegler sta stanovala v hiši župana-trgovca Matija Barthalottija na Velikem trgu št. 278, pozneje Mestni trg 18 oziroma Cankarjevo nabrežje 23, med Šušarskim mostom in Tromostovjem. Gabrijel Gruber je sprva – po prepovedi jezuitov – leta 1773 stanoval z bratom Antonom, z Jožefom Maffeijem in z Janezom Nepomukom Giehlom v hiši nekdanjega jezuita Ludvika Dizma Petermana (\* 10. 11. 1721, Ljubljana; † 1798). Ludvikov oče Janez Jurij Peterman je okoli leta 1756 poslopje sestavil iz dveh hiš na Florijanski cesti št. 1 in 2. Dne 19. 2. 1716 je poročil Marijo Ano Puechenthal (\* 1701; † 26. 10. 1778); njuni dediči so v hiši gospodarili od leta 1778 dalje, dne 25. 8. 1792 pa je posest prevzel Karl baron Hallerstein. Pozneje je G. Gruber prebival na St. Jacobs Gassen št. 71, danes Levstikov trg, v svoji – Gruberjevi – palači, zgrajeni leta 1773 še pred požarom, južno od cerkve sv. Jakoba. V Petermanovi hiši na Florijanski cesti 1 oziroma na Starem trgu št. 155 je pozneje leta 1782 stanoval Franc Tomaž Pogačnik. Lenac je stanoval v hiši Marka Šinka in njegove žene Lucije na Florijanski cesti št. 18 oziroma na Starem trgu št. 92, na današnjem Gornjem trgu. V soseščini na Starem trgu št. 83 je stanoval Gruberjev nasprotnik Hacquet (*Neuer Instanzkalender auf das Jahre 1782*, 32–33; 70; 73–74; Fabjančič, 1:59; 62; 236; 280; 319; 3: 618; Schiviz 1905, 205).

#### 4. Lenačeva ovadba

Sociogram ljubljanskih šolnikov bi bil videti nekako takole: med Gruberjevimi zaupniki so bili predvsem nekdanji jezuiti Inocenc baron Taufferer, Karl Pauer (\* 4. 11. 1721, Celovec; SJ 4. 11. 1744; † avgust 1789), Rosenberger, Moravčer, Rosman, Andrej Šemerl, *Giehl* in Maffei, najbolj pa je črtil Hacqueta po letu 1775. Herberstein je cenil Gruberjev umetniški okus (18. 7. 1773); pozneje je kritiziral premajhne sobice Gruberjeve palače, primerne zgolj za prepovedane jezuite, ki jim drugače ni bil sovražen (Lukács 1988, 2: 1156; Verhovc 1905, 2; Lavrič 2004, 463; Rajšp 1992, 262).

Ambschell je sodeloval z Nagličem; nasprotoval mu je janzenist Herberstein, predvsem pa Lenac. Herberstein in Lenac sta si bila sprva dobra, pozneje pa ne več. Herberstein je spodbujal Čokla, ne pa Marka Pohlina; odstavil je Maffeija in tožil svojega nekdanjega prijatelja F. Zieglerja. Franc Saleški Gallenberg je cesarico opozoril na Herbersteinove spodrsljaje. Ziegler je ostal zaupni prijatelj Linhartovega sopotnika Martina Kuralta. Linhart je hvalil Herbersteina, dokler ni bil ob službo pri njem; za drege Ambschella in Novaka ni posebej obžaloval, saj ju ni imel za domačina.

Lenac je za svoj pouk uporabljal dela sorbonskega nasprotnika janzenizma Honoréja Tournélyja (Turnély, \* 1658; † 1729), dominikanskega nasprotnika jezuitov Daniella Concina (Concina, \* 1687; † 1756) in dominikanskega beneškega profesorja Giovannija Vincenza Patuzzija (\* 1700; † 1769). Lenačeva naravnost v pozne oblike janzenizma nikakor ni šla skupaj z Gruberjevimi skrivnimi načrti za obnovo jezuitov. Ker Lenac in Herberstein nista mogla neposredno prijati Gruberja,

razen z oviranjem dozidav Gruberjeve palače in nato z onemogočanjem njene prodaje, ponujene dne 4. 4. 1783, sta se lotila nekdanjega jezuita Ambschella (AS 7, Deželno glavarstvo, Publico Politica št. 72, Lit. S, št. 19, zv. 6; AS 33, Deželna vlada, Prezidialni spisi, konvolut 455).

Ambshell je domnevno kršil 6. točko pravilnika študijske komisije, ki je bil objavljen dne 16. 6. 1778, težave pa je glavarstvo javno izpostavilo dne 16. 1. 1780. Ambshell se je o svoji fizikalni katedri dne 10. 11. 1780 pogovarjal z vodilnimi uradniki, toda Deželno glavarstvo za Kranjsko je dne 16. 11. (1780) prejelo Lenačevo poročilo o preverjanjih študijske komisije in o referatih, zapisanih 16. 8. 1778 in 20. 8. 1778, 18. 6. 1779 in 30. 7. 1779, ki so jezili tudi Herbersteina. Končno je študijska komisija razrešila spor na »najboljši« način: to je povzročilo ukinitve ljubljanskih višjih študijev.

Leta 1781 in 1782 naj bi Ambshell delal nesprejemljive reči. Predpisani Biwaldov učbenik je uporabljal zgolj po svoji lastni presoji po poročilu Ambschellovih študentov fizike Antona Schreya in Georga Raspa z dne 15. 1. 1783. Dne 18. 1. 1783 je bil na Lenačevem domu zaslišan sedemnajstletni Schrey in za njimi še devetnajstletni Rasp; študenta sta zapisnikarju dala odgovore na domala enaka vprašanja. Dne 23. 2. 1783 je poročal še dunajski študent naravnega prava, Ljubljčan Ignatius Eisl, ki je poslušal fiziko pri Ambschellu leta 1781. Ignatius je leta 1779 poslušal ljubljanska predavanja iz humanitete, morda kot sorodnik Elisabet Eisl, ki je bila botra v Litiji leta 1780. Več študentov se je le podpisalo pod obremenilne trditve, s katerimi je Lenac prepričeval oblasti o nujnosti kaznovanja Ambschella.

Ambshell in njegov tekmeč Lenac sta svoje ljubljanske pedagoške stvaritve objavljala pri domačem tiskarju Egerju. Ambshell je ob študentskih tezah objavil prevod meritev stisljivosti vode (1778), disertaciji o težišču (1779) in o gibanju nasploh (1780). Nekaj tednov po Raspovem zaslišanju, marca 1783, so Rasp, Anton Sebastian pl. Franchenfeld (\* 16. 1. 1765, Ljubljana), prihodnji nadškof Jožef Balant (\* 1763), poznejši tajnik knezoškofove pisarne Alojzij Bonaventura Humi († 11. 12. 1820) in sošolci objavili osem strani Ambschellovih fizikalnih izpitnih tez. Lenac je leta 1776 objavil 116 strani ilustriranega teološkega izpita Janeza Christiana (24. 4. 1753; † 12. 9. 1796). Prvi mestni župnik pri sv. Jakobu v Ljubljani Janez Christian je bil sin zdravnika Janeza Krstnika (\* 30. 5. 1712; † 1785) in vnuk župana Matija Christiana (\* 1671; † 1741). Leta 1778 je Lenac dal natisniti razpravo o cerkvenem pravu na 205 straneh.

Lenac je pri študentih v začetku leta 1783 začel zbirati pisna potrdila o Ambschellovih pedagoških napakah. Doma na Gornjem trgu je zaslišal najmanj tri Ambschellove študente; v pisnih odgovorih na enoten vprašalnik so se strinjali, da namesto zapovedanega Biwaldovega učbenika Ambshell v nasprotju s pravili uporablja kar svoje zapiske. Od začetka novembra 1779 do srede januarja bolni Ambshell ni poučeval; nekateri študentje so izpostavili nepopolnost pouka še v zgodnjem marcu. Zamujeno je skušal nadomestiti s pospešeno razlago snovi do velike noči. Natančno je obravnaval cikloido, ne da bi študentom dajal naloge v obliki rebusov. Lenačeva poročila in zasebni dnevnik so namigovali celo na Ambschel-



lovo odtujitev nekaterih šolskih naprav. Zato je moral Ambschell posebno natančno popisati fizikalne naprave neposredno po ukinitvi filozofskih študijev leta 1785. Lenac je sestavil ovadbo z obilno pomočjo zamerljivih študentov, med katerimi sta dva že študirala naravno pravo oziroma anatomijo na Dunaju. Pritožba je romala k dunajskim oblastem; Lenac je bil Ambschellu posebno gorak zavoljo domnevnih domačnostih s študenti, predvsem ob malicah in med proslavami sklepa pouka ob plovbi, ozaljšani z glasbeno spremljavo. Zato mu je Herberstein prepovedal pridiganje. Obenem mu je očital upiranje direktorju študijev (Lenacu) po dunajskem dekretu z dne 1. 7. 1783, izdanem tri meseca in pol po Ambschellovem očitno jalovem dvajsetstranskem pisnem zagovoru. Kazen je izzval tudi natis Ambschellove ljubljanske pridige po godu njegovega zavetnika sv. Antona Padovanskega dne 14. 6. 1782 v frančiškanski cerkvi; Ambschell je pridigo previdno objavil kar pri dunajskem tiskarju in ne pri Janezu Frideriku Eggerju, pravkar nastavljenem ljubljanskem županu. Lenačeva spletko je dosegla Ambschellov suspenz, obenem pa je bil Lenac skupaj z drugimi profesorji bogoslovja prestavljen v Innsbruck (Kolar 2004, 89).

Ime, kraj in čas rojstva	Študent drugega razreda humanitete / študent fizike / datum pričanja
Henricus baron Wolkensperg (Heinrich Alois, * 12. 4. 1761, krst v ljubljanski stolnici; † 3. 11. 1808, Ljubljana)	1779 / 1780–81 / 24. 2. 1783, teolog
Fortunatus Jovio (Novomeščan); Josephus Richer (* Polhov Gradec); Josephus Umnigg (* Kirschentreuer); Josephus Feldner (* Žalec); Laurentius Tscherne (* Bled); Antonius Dolliner (* Škofja Loka); Laurentius Erze (* Vodice)	1779 / 1780–81 / 24. 2. 1783
Andreas Lambet (Lumbet, Lomber, * Maténa – Preddvor)	1780, najbližji nagrajencem / 1781–82 / 24. 2. 1783
Ignatius Zergoll (* Škofja Loka; † 1798, Lvov), Knafljevi štipendist 1786, profesor na Lvovski pravni fakulteti	1780 premijant / 1781–82 / 24. 2. 1783
Andreas Zuderman (* Maténa – Preddvor)	1780 / 1781–82 / 24. 2. 1783
Josephus Zanker (Zankar, Ljubljančan, Knafljevi štipendist leta 1786 med študijem prava); Franz (Ksaver) Jerschinovitch Löewengreif; Franciscus Storch (pl. Sturmbrand, * Mokronog); Anton Semen (* Železniki)	1779 / 1781–82 / 24. 2. 1783
Jacobus Suppan (* Radovljica), poznejši teolog in Schreyjev prijatelj	1780 premijant / 1781–82 / 24. 2. 1783
Anton Zenker, pravnik	1776 najbližji nagrajencem / 1778 / 4. 3. 1783
Johann Christoph Hackel (* 10. 1. 1758, Klein-Pocken, na Češkem)	1779 / 1780–81 / 24. 2. 1783
Ignatius Eisl (Ljubljančan)	1779 / 1780–81 / 23. 2. 1783, dunajski študent prava
Anton Schrey (Ljubljančan)	1781 opravil izpit iz grščine / 1782–83 / 18. 1. 1783
Georg Rasp (* Radeče), pravnik, Knafljevi štipendist leta 1786	1781 najbližji nagrajencem / 1782–83 / 15. 1. 1783

**Tabela 1:** Študentje, ki so pričali proti Ambschellu; daljše navedbe poševno zapisanih je Lenac uporabil za pritisk na Ambschella (AS 7, Deželno glavarstvo, Ecclesiastica, št. 212, Littera A, št. 8, zv. 1, 72<sup>r</sup>–72<sup>v</sup>, 73<sup>v</sup>; Črnivec, 1999, 315–318; Štefaniva 1990, 85; Schviz 1905, 424, 333).

Dne 12. 3. 1783 je Ambschell na dvajsetih straneh povsem zavrnil vse očitke Lenaca in študentov, vendar ni veliko pomagalo. Lenaca je podpiral Herberstein. Lenačeve obtožbe na enainosemdesetih listih so nekajkrat presegle dolžino Ambschellovega zagovora. Med enaindvajsetimi Ambschellovimi tožniki so vsaj trije prejeli Knaflijevo štipendijo med študijem prava na dunajski univerzi; tožba jih je očitno izučila in jim ni škodila na življenjski poti, kljub Ambschellovem vplivnemu položaju na dunajski univerzi. Med tožniki je bil študent teologije, ljubljanski dijak 2. humanitetnega razreda leta 1779, Henrik baron Wolkensperg (Heinrich Alois, \* 12. 4. 1761, krščen v ljubljanski stolnici; † 3. 11. 1808, Ljubljana). Bil je brat Felixa Viktorja Albina (\* 2. 1. 1760, Ljubljana; † 1780) in sin Leopolda Franca Rudolfa (\* 17. 4. 1725; † 14. 7. 1803), gospodarja Puštala pri Škofji Loki. Leopold je bil štiri desetletja svetnik pri deželni pravdi, dne 18. 12. 1771 pa je kot vdovec stopil v zakon z Marijo Elizabeto grofico Lichtenberg, vdovo Turjaško. Henrikova mati je bila Leopoldova prva nevesta, Marija Viktorija, rojena grofica Thurn Valsassina (\* 1735; † 26. 3. 1770, Ljubljana), poročila sta se dne 22. 10. 1753. Henrikova botra sta bila deželni glavar Henrik grof Turjaški (\* 1721; † 1793) in Maria Ana grofica Lamberg, rojena grofica Rotthal († 1762), soproga poznejšega deželnega glavarja Franca Adama Lamberga (\* 1730; † 13. 5. 1803). Henrikova nezadovoljnost z Ambshellovimi predavanji je nedvomno nekaj veljala, prav tako pa je imela težo kritika Franza (Ksaverja) Jerschinovitscha pl. Löwengreifa (Xaver Johan Nepomuk, \* 22. 8. 1762, Ljubljana), sina (Alfonsa) Hannibala in Marije Katarine, rojene Nicoletti. Njegov mlajši brat je bil okrožni blagajnik in upravnik Postojnske jame, Josip Jeršinovič vitez Löwengreif (Petsch, Poetsch, \* 18. 3. 1775, Ljubljana; † 1844, Samobor) (Črničev 1999, 316; Vodopivec 1971, 66; Schviz 1905, 63; 105; 107; 116; 161; 163; 209; 210; 283; Preinfalk 2013, 234; 239).

Wolkenspergovo kritiko je podpisal tudi Johann Christoph Hackel (\* 10. 1. 1758, Klein-Pocken, na Češkem; † 26. 5. 1814), ki mu je nepremožni oče zagotovil študij s pomočjo svojega ljubljanskega prijatelja. Med nižjimi študiji se je izkazal kot zborovodja v cerkvi sv. Jakoba v Ljubljani. Po dunajskem študiju medicine je postal zdravnik državne ustanove za gluhe, žalostna leta pred smrtjo pa ga je mučila popolna slepota. Objavljal je raziskave zdravljenih (*Hof- und Staats-Schematismus* 1807, 528J; 717), njegov sin skladatelj Anton Hackel (\* 1799; † 1846) pa je razvil pedodovano glasbeno nadarjenost.

## 5. Ambschell obtožuje

Po Lenačevem odhodu je Ambschell postal rektor filozofske fakultete v Ljubljani. Zamerljivi Ambschell je skušal spodriniti Lenačevega somišljenika Novaka, Jellu pa ni rad prepuščal dodatnih predavanj iz matematike na račun pouka fizike v drugem letniku filozofskih študijev. Poldrugo leto po Lenačevi odselitvi je Ambschell domala ponovil njegovo napako. Preveč razsvetljenska Novakova predavanja so mu šla v nos. Napačen pedagoški prijem je znova rodil neželene sadove: po teoloških je Ljubljana izgubila še filozofske študije. Novak in Ambschell se verjetno

nista zavedala priprav na ukinitve ljubljanske filozofije, saj Linhartova in druga pričevanja namigujejo, da je bila ukinitve ljubljanske filozofije presenečenje. Vsekakor so bile ukinitve na dnevnem redu. Uradniki cesarja Jožefa so kar po vrsti odpravljali frančiškanske, kapucinske in druge teološko-filozofske študije po Kranjskem. Višji kancler v letih med 1782 in 1796 Leopold Vilém Kolovrat - Krakowský - Liebsteinsky (\* 1727; †1809) je v pismu graškemu notranjeavstrijskemu guvernerju dne 5. 8. 1786 povedal, da je Ambschellov spor z Novakom le postavil piko na i že predvidenemu prenehanju študija filozofije v Ljubljani (Schmidt 1963, 1:269; 312–313; AS 14, Gubernij v Ljubljani, Reg. I, oddelek II, fasc. 4 (cenzura, študijske zadeve), z dunajskim Kolowratovim poročilom o financiranju filozofskega in kirurškega študija na univerzah in licejih z dne 3. 5./22. 5. 1784).

Novak je sprva poučeval na Reki; v Ljubljano je bil premeščen obenem s sodelavcem Lenacem. Oba sta prisegala na novodobne smeri bogoslovja v nasprotju z nekdanjim jezuitom Ambschellom. Novak je sprejel domislico o večmilijonski starosti Zemlje, s katero je še stopnjeval račune Georgesa Louisa Leclerca grofa Buffona (\* 1707; † 1788) o 168 000 let stari Zemlji, objavljene leta 1778 (Buffon 1841, 138). Razsvetljenska starost vesolja je močno presežala seštevke starosti očakov iz Stare zaveze, na katere je prisegal Ambschell. Buffon je zaradi kritik svoje trditve zanimal, vendar s figo v žepu. *Theory of the Earth* (1788) Jamesa Huttona (\* 1726; † 1797) je uveljavila Novakovi podobno domnevo o več milijonov let stari Zemlji. Novost je bila nedvomno predmet ugibanj že nekaj let pred Huttonovim natisom. Tako so študentje pri Novaku slišali o visoki starosti Zemlje, medtem ko jim je Ambschell v sklepnih urah fizikalne geografije in astronomije predaval o mnogo mlajšem vesoljstvu.

Eden boljših Novakovih študentov, bržkone Jožef Koschitz (Košič) iz Vodice, je dne 17. 4. 1785 prijavil domnevno krivoverske Novakove nauke novemu rektorju Ambschellu. Ambschell si seveda ni pustil dvakrat reči, pri tem pa je zagrešil hudo upravno napako. Jožefinske reforme so leta 1783 za osem let odpravile deželno glavarstvo za Kranjsko; deželna uprava je prešla pod pristojnost notranjeavstrijskega gubernija v Gradcu. Neprevidni Ambschell je spremembo sedeža oblasti kar spregledal. V slepi jezi je odnesel študentove obtožbe na ljubljansko kresijo, kjer se je prav tako kratkovidni okrožni glavar Janez Nepomuk Karl Claffenau (Kaffenau, \* 1727; † 31. 5. 1814) dal zapeljati. Janez je bil sin Franca Jožefa, upravnih izkušenj pa si je nabral kot gospodar Nemške vasi, kot novomeški okrožni glavar med letoma 1767 in 1783 in kot cesarsko-kraljevi svetnik. Kot okrožni komisar je dne 21. 1. 1788 poročil Marijo Katarino pl. Lichtenthal ob pričah Francu Saleškem pl. Galu in Francu baronu Flödniggu (Schiviz 1905, 293, 304; Vrhovec 1891, 124).

Ime, kraj in čas rojstva	Študij drugega razreda humanite- te	Študij prvega letnika filozofije pri Novaku
Jožef Koschitz (* Vodice)	1783/1784, pohvaljen	1784/1785
Andreas Jeras (Jonas) »Carn. Stechouzens«, morda Stahovica, severno od Kamnika	1783/1784	1784/1785

Ime, kraj in čas rojstva	Študij drugega razreda humanite- te	Študij prvega letnika filozofije pri Novaku
Franc Ksaver Vouk (* Vipava)	1783/1784, pohvaljen	1784/1785
Franc Krenn (Ksaver Hren, * Dob)	1781/1782	1782/1783?
Janez Homann (* Železniki)	1782/1783, pohvaljen	1783/1784?
Jurij Dolinar (* 19. 4. 1764, Volča v Poljanski dolini; † 1858)	1783/1784, nagrajen	1784/1785
Jožef Vogou (* Ljubljana)	1783/1784, nagrajen	1784/1785

**Tabela 2:** Ljubljanski študentski tožniki profesorja Novaka (Črnivec 1999, 321–322)

Domnevne Novakove prekrške so ocenjevali okrožni protokolist Linhart, Ambschell in okrožni glavar Claffenau v ad hoc sestavljeni komisiji. Novak ni imel nikarkršnih možnosti, saj ga ni zagovarjal niti dokaj svobodomiselni Linhart. Zaslišali so sedem študentov, ki so večinoma prav tedaj poslušali Novakova predavanja v prvem letniku ljubljanskih študijev filozofije. Vmešanih dijakov je bilo za spoznanje manj kakor med Lenačevim preganjanjem Ambschella. Med študenti tožniki se je v poznejšem poklicu najbolj izkazal pravnik Jurij Dolinar, frančiškanski varovanec med ljubljanskim študijem. Zaradi ukinitve ljubljanske filozofije se je prešolal v Gradec ob podpori nekdanjega jezuita Biwalda, ki je v naslednjem letu 1786/1787 postal graški rektor. Biwald mu je zaman skušal izposlovati sprejetje v graško semenišče; po sili razmer se je vpisal na pravno fakulteto in študij nadaljeval na Dunaju na pobudo dobra tri leta starejšega sorodnika pravnika Poljanca Tomaža Dolinarja (\* 1760; † 1839), ki je bil morda istoveten z Ambschellovim tožnikom, Ločanom Antoniusom Dollinerjem. Tomaž Dolinar je sprva nameraval študirati matematiko in astronomijo; kot Knafljevi študent leta 1786 je Tomaž dejansko promoviral komaj mesec dni za Jurijem, dne 28. 11. 1796. Leta 1798 je Jurij Dolinar postal profesor cerkvenega prava in cerkvene zgodovine na liceju v Ljubljani, kjer je bil dne 11. 4. 1814 krstni boter sodelavcu, profesorju matematike Leopoldu Gunzu, ki je bil dotlej judovske veroizpovedi (Črnivec 1999, 316; 321; 322; Glonar 1925, 1:142; Vodopivec 1971, 66; 81).

Nova komisija v isti sestavi se je sestala v Ambschellovem stanovanju dne 14. 6. 1785; domnevno bolni Novak se je zagovarjal, pisno opravičujoč se z bojznijo pred nasiljem; Bog ve, ali se je bal Ambschella ali celo študentov. Dne 15. 6. 1785 je bila Novaku odvzeta plača in ni smel več predavati. Novakovo katedro je prevzel kar Ambschell, dokler ni posegel vmes graški gubernij. Ambschellove obtožbe so poslali v Gradec, kjer so užaljeno ugotovili, da je ljubljanska kresija prekoračila svoja pooblastila z reševanjem povsem »znanstvenih« vprašanj. Dne 25. 6. 1785 je guverner poslal Claffenau dve zasebni pismi in Novaka opral Ambschellovih obtožb. Nadomeščanje nekdanjega jezuita Ambschella ni bilo vseh jožefincem. Nepredvidni Ambschell je bil zaslišan in odstavljen zaradi napačnih ukrepov proti Novaku. Graški nadrejeni in cesarjevi dvorjani so navili ušesa ljubljanskim oblastem dne 18. 10. 1785 in nevšečnosti izkoristili za predvideno ukinitve ljubljanske filozofije dne 25. 10. 1785, »da se nebi kopicili tovrstni spori«. Odločilno besedo je imel prefekt dunajske cesarske knjižnice od leta 1777 dalje, državni svetnik, direktor nove komisije za cenzuro (1782–1791), prostožidar in mecen glasbenikov,

Gottfried baron van Swieten. Gottfried se je razsvetljenske miselnosti navzel kot pomočnik grofa Kobencla v Bruslju, zato je potegnil z Novakom. Zaposlil ga je na položaju profesorja filozofije na prestižni terezijansko-savojski akademiji (na Terezijanišču), kjer je svoj čas sam študiral pri jezuitih; Swieten je bil direktor državne komisije za izobraževanje v letih med 1781 in 1791. Jell je dobil položaj izrednega profesorja uporabne matematike v nedavno priključenem Lvovu. Ambschell je na dunajski univerzi briljiral med najpomembnejšimi zagovorniki Boškovičevih idej. Ljubljanski gordijski vozle je bil razrešen razmeroma blagohotno tudi v primerjavi s težavami profesorja Bolzana s praške visoke šole v letu 1830 pod Metternichovim režimom, je pozneje pribil A. Dimitz z varne razdalje osmih desetletij (Dimitz 1869, 113:1–2; Dimitz 1876, 217–218; Dimitz 1864; Remeš 1912, 68–69; 73; Polec 1929, 15–16; 20; Kidrič 1960, 208; Schmidt 1963, 1:313; AS 14, fasc. 4; T.P. 1864, 102–104; Linhart 1950, 435; 560–561).

Kljub zatrevanju v pismu Zieglerjevemu in svojemu prijatelju Martinu Kuraltu dne 20. 11. 1785 je Linhart vsaj potihoma podpiral Novaka, ki ga je dne 27. 5. 1786 in dne 20. 4. 1787 predlagal za rektorja obnovljene ljubljanske filozofije in ob tem pomenljivo spregledal prejšnjega rektorja Ambschella. Za fizikalna oziroma astronomska predavanja je Ljubljančanom raje ponudil goriškega profesorja fizike s prirodoopisom, Avguščina Michelazzija (\* 1732, Reka; † 1820, Dunaj); seveda bi dunajskega profesorja Ambschella tudi drugače le stežka pridobil za vrnitev v Ljubljano. Žal je visoka ljubljanska služba prišla prepozno za Novaka, ki je že pred obnovo ljubljanske filozofije umrl v Stični, kjer so leta 1784 ukinili cistercijski samostan, do nedavnega Linhartov in Kuraltov dom (Linhart 1950, 435; 560–561; Nečasek 1861, 3:8).

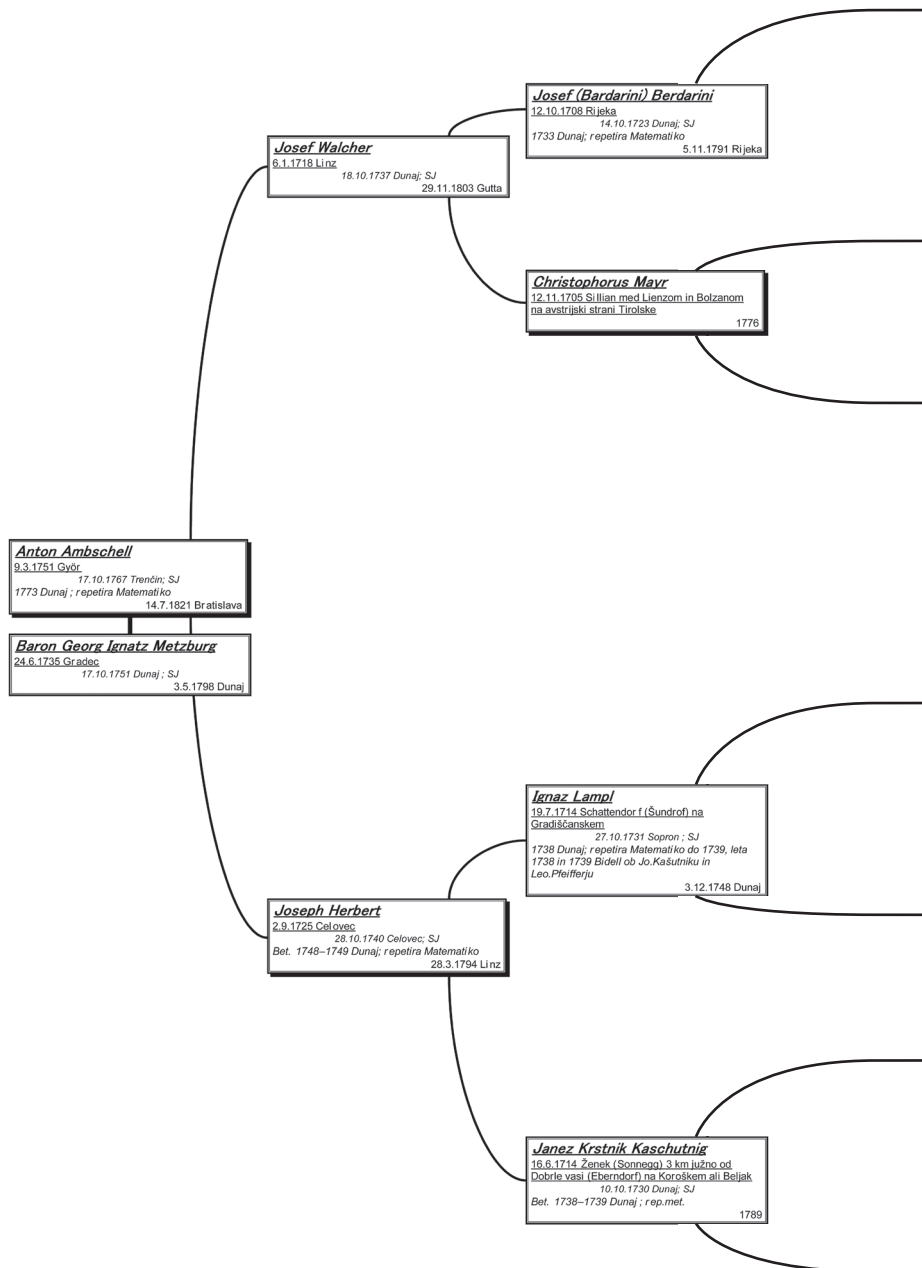
## 6. Ambschell po odhodu iz Ljubljane

Ambschell je bil začetnik uporabe strelovoda na Kranjskem v času, ko koristnost strelovoda še ni bila vsesplošno priznana. Trideset let po Dalibardu je bil strelovod v naših krajih še vedno novost, saj je prvi strelovod na Štajerskem postavil šele Biwald. Razprave okrog različnih teorij delovanja strelovoda so potekale tudi v razvitejših znanstvenih središčih, denimo pri Cavallu leta 1782 v Angliji. Tudi leta 1807 je Ambschell veliko navajal Franklina, ni pa še citiral meritev Charlesa Augustina Coulomba ali celo Volta, katerih odkritja so se mu morda zdela še preveč nova za objavo. Delovanje strele v samostanski cerkvi sv. Martina tri milje južno od Ljubljane (na Igu) leta 1782 je Ambschell takole opisal: »V letu 1782 je udarila strela južno od Ljubljane na Kranjskem v križ na turen cerkve /.../, od koder je skozi poslopje stekla v zemljo.« Dogodek je sprožil splošno zanimanje, saj je postalo očitno, da potuje materija bliska po najbližji poti, kakor je leta 1749 še pred Benjaminom Franklinom ugotovil jezuitski misijonar v Paragvaju, Martin Dobrizhoffer (Dobrizhoffer, \* 7. 9. 1718, Frymburk, na jugu Češke; SJ 1736, Trenčin; † 17. 7. 1791, Dunaj); Martin je predaval retoriko in vodil kongregacije v Ljubljani leta 1745, od leta 1749 do izгона dve desetletji pozneje je misijonaril v Paragvaju, leta 1783

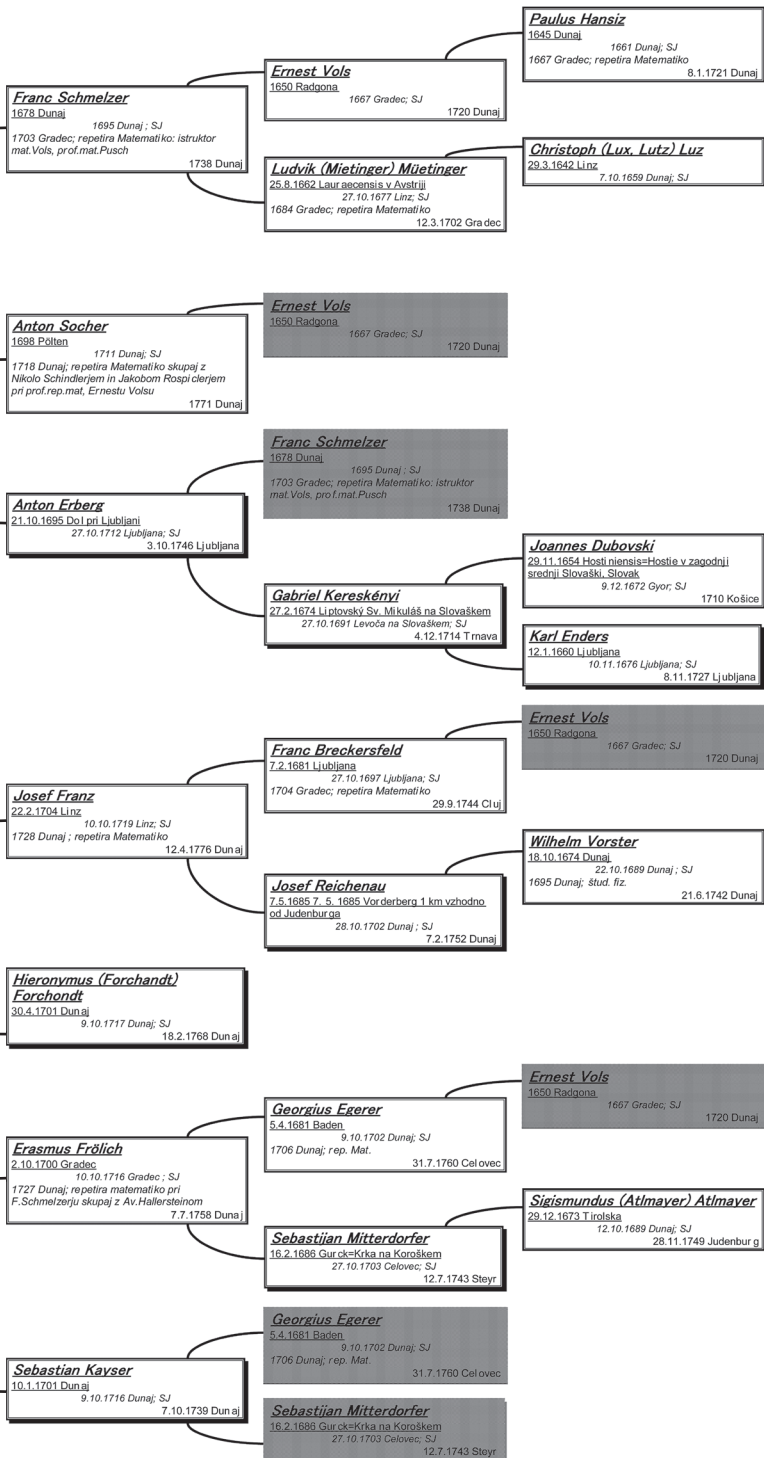
pa je prvič objavil odmevne spomine. Ambschellov dunajski profesor in sodelavec Joseph Edler Herbert (\* 1725, Celovec; SJ 1740, Celovec; † 1794, Linz) je iz žice naredil strelovod na stolpu visoke stavbe v bližini svojega stanovanja (Kunitsch 1808, 27; Ambschell 1792, poglavje 199; Ambschell 1807, 2: 133–138; 4:107; 112).

Dne 7. 4. 1790 je Ambschell po vrnitvi iz Bratislave na Dunaju pisal Jožefu Kalasancu Erbergu, ki je tisti čas na Dunaju končeval študij fizike. Zahvalil se je za pismo z dne 25. 3. 1790 in poročal o obisku pri svojem nekdanjem sošolcu in Erbergovem profesorju Metzburgu v njegovem dvosobnem stanovanju. Georg Ignatz baron Metzburg (\* 1735, Gradec; SJ 1751; † 1798, Dunaj) je odgovoril na pisanje Raigersfelda, bržkone Erbergovega bratranca Franca Borgia Karla barona Raigersfelda (Rakovec, \* 1736; SJ 1752; † 1800, Ljubljana). Franc je bil leta 1762/1763 sošolec Gabrijela Gruberja v prvem letniku dunajskih teoloških študijev, nato profesor zgodovine na Terezijanišču, tisti čas pa stolni kanonik v Ljubljani. Pod datacijo in podpisom je Ambschell prosil, naj Raigersfeld pomaga njegovemu bolnemu prijatelju, ljubljanskemu upokojenemu profesorju, nekdanjemu jezuitu Martinu Nagliču. Podobno kakor Ambschell je bil tudi Gabrijel Gruber v dobrih odnosih z baroni Erbergi, med katerimi so bili številni jezuiti. Kmalu po prepovedi jezuitov je dne 14. 10. 1773 navigacijski direktor Gruber pisal očetu Jožefa Kalasanca, gospodarju Dola Volkfangu Danijelu Erbergu (\* 1714; † 1783). Poročal je o svojem vodenju urejevanja toka reke Save, ki je bila še posebej pomembna za graščino Dol ob Savi (AS 730, Dolski arhiv, fasc. 41, folij 66–67; 943–950; *Catalogus personarum* 1763, 34).

Ambschell in Gruber sta pozneje med vsemi sprtimi ljubljanskimi profesorji naredila najbolj odmevni karieri. Kot ljubljanski profesor teoretičnega in eksperimentalnega naravoslovja (fizike) in rektor v Bratislavi leta 1808 in leta 1816 je Ambschell obdržal položaj na dunajski filozofski fakulteti; le zadnja štiri leta je imel zgolj naslov bratislavskega kanonika. Leta 1787 je bil kanonik v Pićanu v Istri, podobno kakor je bil Lenac kanonik in generalni vikar pićanske škofije. Od leta 1808 dalje je bil Ambschell kanonik v Bratislavi; tamkajšnji kolegijski cerkvi je zapustil svojo knjižnico. Od leta 1793 dalje je bil superintendant sedme dunajske univerzitetne ustanove, imenovane po cesarju Ferdinandu III., za dvanajst študentov, štipendiranih po 60 fl na leto, naslednje leto pa še superintendant desete ustanove, ustanovljene dne 30. 4. 1763, imenovane Gillerische, za dva študenta s štipendijama po 26 fl 12 kr na leto. Ustanovi je vodil celo desetletje. Fiziko je predaval ob delovnikih med 9. in 10. uro dopoldne. Preden je postal vodja Ferdinandove ustanove, je bil od leta 1789 dalje dunajski profesor eksperimentalnega naravoslovja in mehanike, nato pa je svoj naziv spremenil v profesorja fizike in mehanike. Sprememba se je ujemala z Ambschellovim prestižnim dekanskim položajem: na filozofski fakulteti ga je prevzel po Karpu in po matematiku Wilhelmu Bauerju, ki sta bila dekana leta 1790 in leta 1791. Leta 1795 in leta 1796 sta bila Franc Karpe in naravoslovec nizozemskega rodu Nikolaj Jacquin člana študijskega konsenza filozofske fakultete, Ambschell pa je leta 1797 postal član kolegijskega zbora profesorjev filozofije. Ambschell je skupaj z Linhartom in s Kuraltom deloval v obnovljeni Akademiji operozov, Karpe pa, žal, ne. Ambschell članstva v Akademiji ni izpostavljal v svojih knjigah in v dunajskih



**Slika 1:** Akademsko drevo jezuitskih profesorjev, Antona Amschella in drugih učiteljev: profesorji fizike so zapisani v osenčenih pravokotnikih, profesorji matematike pa ne (avtorjeva risba).





šematizmih, toliko bolj pa je poudarjal svoje članstvo v kranjski Družbi za poljedelstvo in koristne umetnosti (*Hof- und Staats-Schematismus 1775*, 276; 1776, 263; 1778, 284; 1779, 296; 1781, 305; 1785, 276; 1787, 287; 1788, 262; 1789, 249, 275; 1791, 248, 280; 1793, 253, 257, 285; 1794, 244–245, 248, 249, 276; 1795, 230, 232, 235, 239, 266; 1796, 230, 234, 260; 1797, 224, 228, 229, 256; 1803, 266, 271, 301; 1804, 274, 279, 310; 1807, 657, 664; 1808, 650, 675; 1816, 704; 1817, 107; *Wiener Universitäts schematismus für das Jahr 1798*, 12; 20–21; 42; 58; 97).

## 7. Sklep

**N**edvomno sodi Ambschell med strokovnjake tistega kova, ki jih Slovenci vedno pogrešamo. Ljubljanska nasprotja med poznimi janzenisti jožefinci in (nekdanjimi) jezuiti so bila podobna obračunom na drugih katoliških fakultetah v Evropi. Posebnost je bila predvsem to, da je niti ljubljanskih obračunov v veliki meri iz ozadja vodil poznejši jezuitski general Gabrijel Gruber. Cel domiselni Gruber pa ni mogel ustaviti plazu negodovanja: z vseh strani se je usul na jezuite, ki jih je nenadoma zapustil sam papež. V tem smislu je tedanje dogajanje v Ljubljani kot zadnja kranjska dejavnost v Gruberjevi režiji vsekakor vredno pozornosti.

## Kratice

**AS** – Arhiv Republike Slovenije.

**SBL** – *Slovenski biografski leksikon*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

**ZALJU** – Zgodovinski arhiv Ljubljana.

## Reference

### Rokopisni viri

AS 7, Deželno glavarstvo.

AS 14, Gubernij v Ljubljani, registratura I, oddelek II.

AS 33, Deželna vlada.

AS 115, Kresijski urad Ljubljana, 1751–1882.

AS 730, Dolski arhiv.

ZALJU 184, Klasična gimnazija v Ljubljani, akcijski fond 1.

ZALJU 346-82-688, Rokopisni elaborati, Fabjančič, Vladislav, knjiga ljubljanskih hiš in njih stanovalcev.

### Periodika

*Catalogus personarum et Officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu*. Dunaj: s. n.

*Gothaisches genealogisches Taschenbuch der deutschen gräflichen*. 1855–. Zv. 13. Gotha: s. n.

*Hof- und Staats-Schematismus*. 1775. Dunaj: s. n.

*Neuer Instanzkalender auf das Jahr 1782*. In welchem die k. k. boheimische und österreichische Hofkanzley, und die k. k. oberste Justizstelle, dann sammentlich hoch- und niedere Dikasterien und Stellen dieses Herzogthums Krain enthalten sind. 1781. Laybach [Ljubljana].

*Österreichisches Biographisches Lexikon*. 1966.

Dunaj: Österreichische Akademie der Wissenschaften.v

*Wiener Universitäts schematismus für das Jahr 1798*. [1798] Anton Pillebois, ur. S. I.: s. n.

## Druge reference

- Ambshell, Anton.** 1792. *Anfangsgründe der allgemeinen auf Erscheinungen und Versuche gebauten Naturlehre zum Gebrauch seiner Vorlesungen Vierte Abhandlung, von dem Feuer, und der electricischen Materie.* Dunaj: Schmidt.
- . 1807. *Elementa physicae: e phaenomenis et experimentis deducta, aut attentione stabilita: in usum suorum auditorum conscripta, ac in dissertationes sex divisa: dissertatio quarta de materia electrica.* Vindobonae [Dunaj]: Doll.
- Ciperle, Jože.** 1980. *Ljubljanska gimnazija (1773–1808): I. del. Kronika* (Ljubljana) 28:111–127.
- . 2001. *Podoba velikega učilišča ljubljanskega: Licej v Ljubljani 1800–1848.* Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2009. *Ustanovitev Univerze v Ljubljani v letu 1919.* Ljubljana: Univerza.
- Buffon, Georges Louis Leclerc.** 1841. *Oeuvres completes de Buffon.* Pariz: s. n.
- Črničec, Živka, idr.** 1999. *Ljubljanski klasiki 1563–1965.* Ljubljana: Maturanti klasične gimnazije.
- Dimitz, Avgust.** 1869. *Die Jesuiten in Krain, III. Laibacher Tagblatt: Feuilleton, 21. 5., št. 113, 1–2.*
- . 1864. *Die Aufhebung der philosophischen Facultät in Laibach: Ein Curiosum aus der josephinischen Zeit.* *Tagespost.*
- . 1876. *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813 mit besonderer Rücksicht auf Kulturentwicklung.* Laibach [Ljubljana]: I. Kleinmayr & F. Bamberg.
- Faganel, Jože.** 1999. *Zoisovi rokopisi.* Ljubljana: ZRC SAZU.
- Glonar, Joža.** 1925. *Dolinar Jurij, jurist* [Geslo]. *Slovenski biografski leksikon.* Zv. 1, 142.
- Hoško, Franjo Emanuel.** 2005. *Jozefinist Franjo Tomičič iz Kastva (1729–1790)* V: Franjo Emanuel Hoško, ur. *Zbornik Marijana Jurčevića: O čovjeku i Bogu.* Kršćanska sadašnjost: Zagreb.
- . 2010. *Jozefinist Riječanin Josip Grgur Lenac.* V: Aleksandra Golubović, ur. *Vječno u vremenu.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Teologija u Rijeci.
- Kidrič, France.** 1960. *Novak* [Geslo]. *Slovenski biografski leksikon.* Zv. 2.
- Kolar, Bogdan.** 2004. *Teološki študij in bogoslovno semenišče v Ljubljani v času škofa Karla J. Herbersteina.* V: *Herbersteinov simpozij v Rimu, 73–92.* Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Kunitsch, Michael.** 1808. *Biographie des Herrn Leopold Gottlieb Biwald, der Weltweisheit und Gottesgelehrtheit Doctor – ord. off. Professor der Physik. etc. am k. k. Lyceum zu Graetz.* Grätz [Gradec]: Tanzer.
- Lavrič, Ana.** 2004. *Likovna umetnost v Herbersteinovem času.* V: *Herbersteinov simpozij v Rimu, 455–476.* Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Linhart, Anton Tomaž.** 1950. *Zbrano delo.* Ljubljana: DZS.
- Lukács, Ladislaus.** 1987; 1988. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773).* Zv. 1–3. Rim: s. n.
- Marolt, Janez.** 2004. *Škof Karl Herberstein in njegovi dopisovalci V: Herbersteinov simpozij v Rimu, 399–412.* Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Nečasek, Janez.** 1859. *Das Majestätsgesuch des ständischen Ausschusses um Wiederherstellung des philosophischen Studiums zu Laibach vom 20. April 1787.* *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain, 25–36.*
- . 1860; 1861. *Geschichte des Laibacher Gymnasiums. Programm und Jahresbericht des kaiser. königl. Obergymnasiums zu Laibach.* Laibach [Ljubljana].
- Polec, Janko.** 1929. *Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo.* V: *Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929.* Ljubljana: Rektorat Univerze kralja Aleksandra I..
- Preinfalk, Miha.** 2013. *Puštalski baroni Wolkenšpergi – danes in nikoli več. Loški razgledi 59:231–242.*
- Rajšp, Vincenc.** 1992. *Ukinitve jezuitskega reda na Slovenskem.* V: *Jezuiti na Slovenskem, 255–274.* Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete v Ljubljani in Provincialat slovenske province Družbe Jezusove.
- Remeš, Moric.** 1912. *Abbé Martin Kuralt: Življenjske črte in prispevek k zgodovini narodnega prebujenja Slovencev.* *Zbornik.* Zv. 14, 1–80. Ljubljana: Matica slovenska.
- Schiviz von Schivizhoffen, Ludwig.** 1905. *Der Adel in der Matrikel des Herzogtums Krain.* Görz: samozaložba.
- Schmidt, Vlado.** 1963; 1964; 1966. *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem.* 3 zv. Ljubljana: DZS.
- Schönfeld, Ignaz.** 1825. *Adels-Schematismus des Österreichischen Kaiserstaates.* Dunaj: Schaumburg.
- Sorč, Ciril.** 2004. *Škof Karl Janez Herberstein in njegovi sodelavci.* V: *Herbersteinov simpozij v Rimu, 175–184.* Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Štefaniva, Rozka.** 1990. *Slovenski razsvetljenec Martin Kuralt v Ivovski dobi.* *Slavistična revija* 38, št. 2 (april/junij).

- T. P.** 1864. Die Aufhebung der philosophischen Facultät in Laibach: Ein Curiosum aus der Josephinischen Zeit. Mitgetheilt von A. D. (Avgust Dimitz; podpisan T. P.). *Blätter auß Krain* (Beilage zur *Laibacher Zeitung*) 8, št. 26 (2. 7.), 102–104.
- Umek, Ema.** 2006. Kranjska kmetijska družba: 1767–1787. *Arhivi* 29, št. 1:1–34.
- Verhovc, Josip.** 1905. P. Gabriel Gruber. *Slovenec*, št. 69, 1–2.
- Vodopivec, Peter.** 1971. Luka Knafelj in štipendisti njegove ustanove. Ljubljana: Zgodovinsko društvo za Slovenijo.
- Vovko, Andrej.** 2004. *Škof Herberstein in šolski sistem v luči zgodovinske literature*. V: Herbersteinov simpozij v Rimu, 413–428. Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.
- Vrhovec, Ivan.** 1891. *Zgodovina Novega mesta*. Ljubljana: Matica slovenska.

Izvirni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 435–448

UDK: 27-528-76

Besedilo prejeto: 8/2014; sprejeto: 9/2014

*Slavko Krajnc*

## Liturgy and Mission

*Abstract:* In this paper the author claims that the liturgy is the source from which the Church draws the strength and dynamism for her mission so as to bring to the world the good news of salvation. Investigating the relationship between the liturgy and mission, the author first focuses on the texts of the New Testament and concludes that in the first Christian communities the mission was intrinsically bound to the liturgical life. Though in the beginning liturgy and mission were two different realities, no antinomy existed between them, but their mutual shaping strengthened the ties between the lay faithful and the Church as an institution. Furthermore, the liturgical movement at the beginning of 20th century, which started with Beauduin, understood the liturgy as a common action of the people and the priests. The movement considered liturgy as an antipode to the secularization and dechristianization of the society. At the end of the paper the author shows that a deep relationship exists between the liturgy and the mission, which is also the case concerning the relationship between the liturgy and the pastoral or social activity of the Church. He supports his thesis by the Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium* and by two encyclical letters of Pope John Paul II, namely *Redemptoris Missio* and *Ecclesia de Eucharistia*. He highlights that the Eucharist is “the font from which all the power of the Church flows” and “the summit toward which the activity of the church is directed” (SC 10), thus being also the core of the missionary activity of the Church.

*Key words:* liturgy, mission, Eucharist – source of Church’s mission, liturgical movement, preaching the Gospel, renewal of parish life, active participation in liturgy

*Povzetek:* **Liturgija in misijonsko poslanstvo**

V razpravi postavi avtor tezo o tem, da je liturgija vir, iz katerega črpa Cerkev moč za svoje misijonsko poslanstvo širjenja vesele blagovesti o odrešenju. V raziskovanju razmerja med liturgijo in misijonskim poslanstvom se avtor najprej osredini na novozavezne spise in pri tem pride do sklepa, da je bilo poslanstvo tesno povezano z liturgičnim življenjem prvih krščanskih skupnostih. Kljub temu da sta bila liturgija in misijonsko poslanstvo sprva dve različni stvarnosti, med njima ni obstajala antinomija, ampak vzajemno sooblikovanje, ki je krepilo vezi med laiki in institucijo Cerkve. Še več, liturgično gibanje – in še posebno pastoralno liturgično gibanje – v začetku 20. stoletja z Beauduinom na čelu je razumelo liturgijo kot antipod sekularizaciji in laizaciji družbe ter marginalizaciji

krščanstva v družbi. V članku nato avtor pokaže, da obstaja globok odnos med liturgijo in misijonskim poslanstvom, pa tudi med liturgijo ter pastoralnim in socialnim delovanjem Cerkve. Prav ta drugi odnos osvetli s konstitucijo o bogoslužju in z dvema okrožnicama papeža Janeza Pavla II.: z okrožnico *Odrešeni-kovo poslanstvo* in z okrožnico *Cerkev iz evharistije*, s poudarkom, da je evharistija »vir in vrhunec vsega krščanskega življenja in delovanja« (B 10) in tako tudi srce misijonskega poslanstva Cerkve.

*Ključne besede:* liturgija, misijon, evharistija – vir poslanstva Cerkve, liturgično gibanje, oznanjevanje evangelija, obnova župnijskega življenja, dejavno sodelovanje pri bogoslužju

Cult and rite are fundamental to human and social life. Everything that is happening in social life is more or less organized in an order that helps individuals to keep the sense or meaning of life. Liturgy is the same. Liturgy seems to be reality, that is stable, something that happens according to fixed rules, by which it maintains its form. It is enclosed in sacred space, in a church or chapel as a place of celebration of the faith.

Mission breaks out of this space, as is shown in the Acts of the Apostles, in the event of Pentecost (Acts 2,1-13). Mission is reaching out.<sup>1</sup> This is why there is a certain tension between these two dimensions; on the one side the intimate space of God's presence, the communal life, which is necessary for the life of faith; on the other side reaching out. There is no mission without »exodus«, which means reaching out into the spaces of everyday life. Mission is something bound to movement. It is external and means activity, while liturgy is something linked to a place and to the circle of community. Nevertheless liturgy has its own dynamic dimensions, the reality of God's love that has to be lived and expressed.

Liturgy is the fount of mission: this is the thesis that we want to follow in our analysis of the relationship between liturgy and mission. We analyze this relationship on the basis of some historical situations in the Church. We begin with the New Testament context and then continue through the first period of early Christianity. The second historical complex that we analyze is the Liturgical Movement until the Second World War. Finally we look for the confirmation of our thesis in the documents of the Church.

## 1. Liturgy and Mission in the Gospels

Jesus' public ministry is the accomplishment of his mission for which his Father sent him, the realization of the Kingdom of God and salvation of men. »Most of Jesus' words and actions pertain to the healing of human life; in him, God is restoring human life to its intended *shalom*.« (Goheen 2011, 78)

<sup>1</sup> We consider the term »mission« in the larger sense: as evangelisation of every society which includes »missio ad gentes« as well.

The Gospel in which the mission of Jesus is most evident is the Gospel of Luke. His mission is to proclaim and to realize the Kingdom of God. Jesus' Galilean mission was happening everywhere: outside, in houses, and in the synagogue (Lk 4,14), which is the place of Jewish worship. After choosing the Twelve in the context of his personal prayer (Lk 6,12-16), Jesus chose seventy disciples (Lk 10,1-12) and sent them to proclaim the good news. In the Gospel of Luke we find two meaningful narratives in which we can observe the question of mission related to the space of liturgy (for the moment linked to Christ himself).

The first one is in Lk 4,16-31: Jesus entered into the synagogue of Nazareth on Sabbath – place and time have the meaning of worship. He took the scroll and read the scripture text from the prophet Isaiah that describes Jesus' own mission (18-19). According to the order of worship (Keck 1996, 105) after reading followed the explanation of the text and Jesus interpreted the mission of Isaiah as being his own mission. Then followed the reaction of the people in the Synagogue; he was expelled and they decided to kill him. This is the inauguration text, which in a synthetic way presents the entire mission of Jesus.

We find the second episode, important for our research of the mission in the context of liturgy in the Gospel of Luke 24,13-35, where we read the account of Jesus' appearance to the disciples on the road to Emmaus. From the text clearly appears the liturgical structure of Eucharistic worship in the first apostolic Church. The first part of the narrative is consecrated to the story of Jesus and the Scriptures. The second part of the event consists of sharing of the bread with a stranger, who at the end appears to be Jesus (Lk 24,30; Keck 1996, 480). After their memorial of what had happened, the mission of the two disciples began: they immediately returned to Jerusalem to tell the Twelve about what had happened to them. The heart of every mission is to proclaim that the Lord, who had died on the cross and has risen from the dead. It is in the »breaking of the bread« (Lk 24,35) that the first community of the disciples recognized the risen Lord, and it is the memorial of his deeds, revived during these gatherings, that was going to be the subject of their preaching to the world. In every liturgy, partially or completely, we find synthetically presented the story of redemption which is the essential part of every mission and which has enormous meaning for the memory of the participants in the Liturgy.

After death, resurrection and ascension of Jesus, the Church continued His mission, which became her own mission and which has its origin in the experience of the risen Lord and his Spirit. Between the events of the ascension and coming of the Spirit, which is the origin of the first preaching, stands the life of prayer of the first community (Acts 1,14). In the Acts of the Apostles Luke affirms, that the experience of Christ in the community is the origin of the mission.

We are going to consider briefly also the Gospel of John under the aspect of liturgy. In the Gospel of John Jesus often speaks of himself as sent by the Father. The prologue reveals the truth about the coming of the Son of God into the world to carry out a special mission on behalf of the Father. »The Word was made flesh and

dwelt among us.« (Jn 1,14)<sup>2</sup> At the same time, the Gospel of John is marked by symbolism, taken not only from Jewish worship, but also from the nascent Christian liturgy. The Jewish feasts of Passover, Tabernacles and Dedication play an important role in the presentation of Jesus in the Fourth Gospel. The greater part of its story is happening during various Jewish feasts, often in the Temple itself.<sup>3</sup> John uses the symbolic and traditional backgrounds of these feasts, because they had an important role for Christ's ministry as the context of his mission. Jesus' death occurred on the eve of the Jewish Passover, when the sacrifice of the lambs was being accomplished in Jerusalem (31). Biblical scholars bring us evidence, that the redaction of John's Gospel was accomplished in the context of life of his ecclesial community and under the influence of liturgical, or sacramental practice, present in the time of the author of the Fourth Gospel (Smalley 1957, 168–70; Jaubert 1976, 150–2.).

These considerations about the connectedness of liturgy and mission in the New Testament lead us to the conclusion, that mission was intimately linked to the liturgical life of the first Christian communities.

## 2. Worship and mission in the Apostolic Church

First of all we should situate the mission of Jesus in the context of the Jewish cult. Hamman (1966, 74–8) affirms that already before the Exile, there existed a certain irradiation of the Jewish cult to the foreigners or members of other nations. Considering the first Christian mission, we need to observe it in the situation of Judaism not only in Palestine but also in Diaspora. Geoffrey Harris (2004, 7) places the birth of Judaism in the period that follows after the destruction of the Temple when Pharisees became the main spiritual power. The synagogue had become the place of Judaic mission among pagans. Common funds and almsgiving, general instruction, good education and schools, sciences, communal meals, network of communication for people who were traveling; all made Judaism attractive to Pagans (12–4). Jesus' mission was not bound to the establishment of the Temple: but it was partially linked to the Synagogue, as part of everyday religious life. In the same way the first Christian mission among pagans (St. Paul) was, at least in the first period, connected to the synagogue as a place of worship. Afterwards Christian converts established their own places of gathering and prayer. »Faced with communities converted from paganism, Paul affirmed the continuity as well as the break of the Christian cult with the Jewish past. Christ is the center of the Christian cult. This statement opposes Christ to the Temple. Christ is the *cornerstone* of the new cult, founded on his resurrection (1 Cor 3,12).« (83)

For St. Paul liturgy and apostolic mission are united, for both of them are building the community of the Church. We may conclude, that the first announcement

<sup>2</sup> Cf. Jn 4,34; 5,36; 7,28–29; 8,16; 18,18.

<sup>3</sup> Examples: Chapters 5 to 10 are all set at Jewish festivals: Sabbath, Passover, Tabernacles and Dedication (Hanukkah); we can observe in John 7,1–53 (Jesus in Jerusalem at the Feast of the Tabernacles) the importance of the Temple, the center of Jewish worship (Krajnc 1998, 1–15).

of the Gospel was linked to the place of worship, and to the liturgy itself. The question remains open as to whether liturgy was an absolutely necessary element of mission. In the same way one may ask, what is the connection between the two sides of the life of the Church? Is there something like missionary liturgy?

### 3. Early Christian centuries

The evidence of the first Christian centuries reveals that liturgy and the proclamation of the Gospel were different realities. There was even a tendency to hide liturgical life from pagan eyes; neophytes were not allowed to be present at the strictly Eucharistic part of the liturgy. This is why Hamman (1966, 85) affirms, that there is no such thing as a missionary liturgy: »In itself, therefore, liturgy does not exercise a missionary action.« It is meant to be a place of living encounter with God, forming the community of believers. Deeper study reveals, however, that no antinomy exists between the liturgy and mission; liturgy can and should promote evangelization and any kind of social or missionary action.

It is impossible to trace the question of relationship between the liturgy and mission through the entire history of the Church, but we should mention the impact of modern social changes and secularization on the liturgy at the end of 19<sup>th</sup> and in the first part of the 20<sup>th</sup> century as well as the reaction to atheistic ideologies on behalf of the Church and movements of renewal within it.

### 4. Liturgical Movement

The Liturgical Movement was a long effort to renew the liturgy in the period between 1830 and 1969. The scope of this endeavor was to enrich the experience of worship promoting the active participation of the faithful in the liturgy. The movement sought to make the liturgy more attuned to early Christian traditions, and more relevant to the situation of Christians in modern times (Funk 1990). The movement began in the Roman Catholic Church in the mid-19<sup>th</sup> century and spread to other Christian Churches in Europe and the U.S. to conclude with the II Vatican Council.

The process involved simplifying rites, developing new texts, translating the Latin texts into the vernacular languages and reeducating both laity and clergy for their role in liturgical celebrations. The Liturgical Movement made use of patristic and biblical studies. There were four major phases or segments to the movement: the Benedictine or monastic movement, research and scholarship,<sup>4</sup> the pastoral

<sup>4</sup> The Benedictine or monastic liturgical movement began with the reestablishment of St. Peter's Monastery at Solesmes, France, by Dom Prosper Guéranger in 1833. Then followed in the foundations like German community at Beuron and Maria Laach. It was alive in Maredsous and Mont César (a foundation from Beuron), and in USA St. John's Monastery in Collegeville, Minnesota. The research began quietly, first in the study of chant manuscripts at Solesmes and Regensburg for chant book projects



element and legislation (i.e. liturgical reform) (Funk 1990). The protagonists of this movement were different personalities and centers where the cause of liturgy was promoted as essential element of Christian life and testimony. The movement was involved in a larger process of pastoral, spiritual, moral and social renewal of the Church, carried out by different movements and groups.

»This broad effort on behalf of worship qualifies as ‘movement’ in purely social terms, for a movement is a gathering of people focused around a cause, often oriented toward change in the existing pattern of behavior in an organization, an institution or society at large.« (Funk 1990) The Liturgical Movement did not have a unique structure, or formal status with clearly marked strategies. Different people and different communities carried it on. As with other movements, Liturgical Movement followed a cycle beginning with issues, widening into a cause, coming to a climax or confrontation, and being absorbed into a new or existing organization, which happened in the liturgical reform. The Liturgical Movement brought about the liturgical reform.<sup>5</sup>

#### 4.1 Pastoral Liturgical Movement (1909–1917)

We are interested mostly in the pastoral liturgical movement, because it concerns the subject of our inquiry: the relationship between liturgy and mission. The pastoral liturgical movement began in Belgium (1909) with Lambert Beauduin (Beauduin 2002). His principal idea was the renewal of parish life through the liturgy.<sup>6</sup> He was one of the most important leaders of the early Liturgical Movement. The European Popular Movement began at the National Congress of Catholic Action held at Malines, Belgium, in 1909, where Dom Lambert Beauduin presented an address, *The Full Prayer of the Church* in which he called for the active participation of the people in the life and work of the Church, especially in the liturgy (Funk 1990). »The unique characteristics of Beauduin’s activity were that 1) it called for the active participation of the people; 2) it was popular, based in parochial ministry; 3) it took theoretical ideas and translated them into popular language; 4) it issued mass media elements, publications and conferences to gather people and disseminate ideas.« (Funk 1990). From the synthesis of his ideas we are able to conclude that Beauduin’s liturgical endeavor was in fact missio-

---

(1870). In the context of biblical and patristic research several discoveries of early liturgical manuscripts spurred specific writings on the liturgical matters. Research centers grew up in France, Germany, and England (Funk 1990, 2–3).

<sup>5</sup> The legislative elements connected with the Liturgical Movement were sometimes supporting the development of liturgical renewal, but often they resisted it. The documents that brought about the liturgical reform on the legislation level, are: *Tra le solecitudini* (1903), the revision of the Holy Week ceremonies in 1956, *Maxima Redemptionis*, and the reform of the Mass in 1970 (Funk 1990). Pope Pius XII represents a turning point since he both supported and set limits on the Liturgical Movement. His encyclical *Mystici corporis* (1943) legitimized Liturgical Movement considering the Church as the mystical body of Christ. His encyclical *Mediator Dei* (1947) generally affirmed the Liturgical Movement, but included strictures on subjectivity and *lex orandi lex credendi*.

<sup>6</sup> He was influential in publishing the magazine that he himself founded (1909) *La Vie Liturgique* and *Semaines liturgiques*. In 1914 Beauduin published what came to be considered the ‘manifest’ of the popular liturgical movement, *La piété de l’Église* (Funk 1990, 6).

nary as he saw the importance of liturgy for the life of the Church and the survival of Christianity in Europe, which was facing secularization and progress of atheistic ideologies.

#### **4.2 Historical overview of the ideas about missionary and pastoral effectiveness of liturgy**

The main goal of the movement was the promotion of the liturgy in parishes, so as to restore the faith of the people and to react to the secularization and retain the faithful in the Church.

The first idea that appears is that liturgy should gather the faithful in the community of the Church and attract unbelievers. The liturgy has a pedagogical capacity through the stimulation of emotions and convictions of the faithful; this is why it should be the fundamental element in the strategy against the marginalization of Christianity in the society (Paiano 2000, 34–8). Historian Godefroid Kurth, the important theoretical leader of the Liturgical Movement in Belgium, maintained that there is an intrinsic link between the civilization and Christianity (38); this is why the liturgy has a civilizing role in society. Abbé Schyrgens sustained the thesis that liturgy represents the theological truths in a most simple way and is capable to attract human minds by its symbolism and ceremonies (39–43). Against the individualism that entered the life of the Church, he insisted on the prayer of the Church as a form of apostolate.

In the circles of social catholic movements, the liturgy was seen as opposition to the laicization of the society and as needing to have more influence in the Christian restoration of society. According to Joseph Mariétan, the liturgy has the capacity to penetrate the minds and hearts of the people; this is why it can dispose them for catholic faith and attract them to the Church. Emphasis is placed on regular and willing participation in liturgical celebrations; liturgy is seen as a social fact, exercising its influence and by itself proposing the values of charity, fraternity and the equality of all human beings before God. The liturgy was considered as an efficient means of resisting the propaganda of wrong doctrines. Liturgy by itself is opposed to the individualism and egoism, which characterizes the society of rich people; it can penetrate the world of those who own the riches of the world so as to construct a modern and just society. French priest H. Tissier, sees the liturgy as antipode to the laicization of society that had started with the French Revolution. The Catholic Church was put into the situation in which the faith and conviction of her members became private affairs. Tissier thinks that the solution to this problem is the revival of the parish as a social corpus whose basic element is liturgy. By the means of liturgy the parish may become once again a strong public and social fact, capable of converting society (Paiano 2000, 44–54). For Lambert Beauduin, liturgy is the means for restoring the Church and for opposing the laicization of society. He considered important the participation of the people at the liturgy, but at the same time he saw as indispensable the role of the hierarchy in the life of the Church. Liturgy is held to be the means that strengthens the ties between the hierarchy and laity, as social organism, which is strong enough to

contrast with the paganism of modern society (55–63). The Liturgical Movement was not a question of elitism, but had as its scope to create a society of faithful, that upholds the values of human dignity, fraternity and the spirit of self sacrifice, so as to form Christianity, and not only individual Christians.

Along the same lines, Maurice Festugière, a Benedictine monk from the monastery of Maredsous, Maurice Festugière promoted the large project of Belgic Benedictines aimed at privileging the liturgy as the principal form of prayer for Catholics. He attributed to the liturgy apologetic value considering it capable of forming the unique catholic awareness (Paiano 2000, 63–4). The influence of the Liturgical Movement as the principal force for the renewal of the Church was maintained in the larger project of pope Pius X »Instaurare omnia in Christo« (68;72).

### 4.3 The period between the two wars

Catholic youth movements in the period between the two world wars adopted the liturgy as the means for a new conquest of society; liturgy became their principal instrument of spirituality.<sup>7</sup> This central role attributed to the liturgy, can be understood easier by the fact that the period between the wars was dominated by the ideologies of communism, socialism and nationalism. They created their own »politic liturgies« founded on the manipulation of the subconscious religiosity of the human being. Political manifestations organized as liturgies were the strongest means of manipulation. As a reaction to this situation the Liturgical Movement and other evangelizing and social activities in the Church underwent a certain political influence (75–147).<sup>8</sup>

The best known in the context of the Liturgical Movement was liturgical animation of Romano Guardini named *Katholische Jugendbewegung* (Paiano 2000, 101). This is why, before we move on, we will shortly present the main ideas of Romano Guardini. He saw the great danger in the Nazis' neopagan ideology exac-

<sup>7</sup> In present analysis we cannot present all the movements and their consideration of liturgy as instrument for social reintegration of Catholicism in the contemporary society. Namely all of them attributed to the liturgy the social and political signification; at least to a certain point. Great liturgical manifestations were external sign of opposition to the atheist ideologies that provoked the Second World War. After the war these considerations were brought into discussion and partly abandoned.

<sup>8</sup> Liturgy was maintained to be the functional context of missionary activity, as for example in the movement at the monastery Saint-André, near Bruges. The influential missionary activity of this monastery was in greater part realized by dom Gaspar Lefebvre, author of numerous publications, particularly *Missel quotidien et vespéral*, translated in many languages. The same idea was carried out in Maria Laach in Germany. Personality that characterized the movement there, was monk Odo Casel (Paiano 2000, 84). In his book *The Mystery of Christian Worship [Das Christliche Kultmysterium]* he affirms that the pretention of modern man to resolve everything by the means of his reason is wrong. He invites his readers to recognize the mystery of the world and human existence, at the same time to enter into the mystery of Christ (84–7). Casel presents the sacraments as mysteries, internal actions of Christ (Funk 1990). He sustained the thesis that the religion cannot be uprooted from the individual and social life. By the means of the liturgy he was indicating the road to his contemporaneous the superiority of the answer to the meaning of life given by the Catholicism. In Italy the monasteries engaged in the Liturgical Movement were: Praglia, Finalpia and Parma (87-100). Already in 1914 the magazine *Rivista Liturgica* was founded by Emmanuele Caronti. At the same time liturgy was used as instrument of renewal in the movements like: *L'action catholique de la jeneuse Belge*, *la Jeunesse ouvrière Belge*, and in the movement founded by Jesuit father Paul Donceur – *Scouts* in France (101).

tly on the level where it used the same religious elements as Catholicism does (137). Guardini was convinced that the liturgy was the principal instrument of differentiation and contraposition regarding the neopagan ideology of Nazism (138).<sup>9</sup> The II Vatican Council reconsidered the relation between liturgy and the world, pointing to the diversity of cultures and human situations, especially towards the poor.

Considering the social and political situation between the two world wars we conclude that the Liturgical Movement was an enormous effort to re-evangelize the society and liturgy was considered as the essential element of this effort. Even though we do not present the future stages of the Liturgical Movement before the II Vatican council, we have found enough reasons to conclude, that there is a profound relation between liturgy and mission or pastoral and social action.

## 5. Liturgy and Mission in the Documents of the Church

After having seen the continual relationship between liturgy and mission, in the first centuries and then in the 19th and 20th centuries, we now approach the affirmations made about mission and liturgy in some documents that have been issued to give fundamental orientations to the development of the Church after the II Vatican council.

### 5.1 Missionary Nature of the Church

Searching for the link between the liturgy and the mission of the Church, we need to understand the nature of the Church. We find in the *Dogmatic Constitution on the Church - Lumen gentium* definitions that help us to perceive the mystery of the Church. The Church has the nature of sacrament or sign (LG 1). Christ established her as »universal sacrament of salvation« (48). Church is »visible sacrament of God's saving unity« of human kind (9). The mission of the Church is to bring humanity to Christ, and so to be an instrument of salvation. All sacraments are included in this universal sacramentality of the Church. *Lumen gentium* compares the Church to the body: »In that Body the life of the Church is poured into the believers who through the sacraments, are united in a hidden and real way to Christ who suffered and was glorified.« (7) In this context appears the importance of the liturgy and especially of the Eucharistic celebration. As long as the sacrifice of the Cross is celebrated, the work of our redemption is carried on (3). *Lumen gentium* makes it clear: The Church receives from her Founder the »mission to proclaim and to spread among all peoples the kingdom of Christ and of God and to be, on earth, the initial budding forth of that kingdom« (5). On the basis of these ideas we may conclude that the unity between the liturgy and the

<sup>9</sup> The written works of Romano Guardini are: *The Spirit of Liturgy [Vom Geist der Liturgie, 1918]* and *Liturgical Education [Liturgische Bildung, 1923]*. The first contains some letters of Guardini to a friend in which he writes about liturgy, and the second one is destined to young belonging to the catholic movements.

mission is natural link, which we will try to understand continuing our examination of the document *Ad gentes*.

The Second Vatican Council declared that the Church is missionary by her very nature, because she was born from the mission of the – Son, sent by the Father and the Mission of the Holy Spirit; this is why she must spread the kingdom of God throughout the earth (AG 2). The Church is sent by God to reveal and communicate the love of God to all men and nations (10). The proper purpose of this missionary activity is evangelization, and the planting of the Church among those peoples and groups where it has not yet taken root (6). Evangelization is the fundamental task of the people of God and every Christian (11). The primary contribution that all Christians can give to the mission of the Church is to live according to the Gospel, following the example of Christ.

## 5.2 Liturgy its role and the question of mission

Through the liturgy is accomplished the work of our redemption: »It is outstanding means whereby the faithful may express in their lives and manifest to others, the mystery of Christ and the real nature of the true Church.« (SC 2) It means that the liturgy gives the possibility to the faithful to express and make known to others the good news of salvation, which is conferred by Church. The fact, that the concern for the liturgy occurs among four Constitutions of the Council, points to the »missionary« role of the liturgy, made explicit by the II Vatican Council. At the same time the *Constitution on the Sacred Liturgy* expresses the need to renew the liturgy so as to reach to all the Christians, especially those who do not practice the obligation of Sunday mass or do not participate at the celebrations of other sacraments.

The liturgy is the source of every activity of the Church; the natural result of the liturgy is preaching the good news of salvation (9), so that many may know the grace of Christ. »Nevertheless the liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time it is the font from which all her power flows.« (10) Active participation of laypersons in the liturgy gives them first possibility of testimony and mission. *Constitution on the Sacred Liturgy* underlines the unity of the Church, expressed through liturgical celebrations: »Liturgical services are not private functions, but are celebrations of the Church, which is the sacrament of unity... therefore liturgical services pertain to the whole body of the Church.« (26) The unity of the Church, communion among its members is the missionary sign, expressed in a special way through the liturgical celebration: for example the unity of the bishop with his presbyters, the union of the people with their priests....

The revision of the liturgy by the II Vatican Council was carried out taking in account the fact, that the liturgy has also a didactic and pastoral nature; the Council underlined the place of the Scriptures in the liturgy, preaching in the liturgical celebrations and importance of the translations of liturgical texts in vernacular languages (33–46). »The Church, therefore, earnestly desires that Christ's faithful,

when present at this mystery of faith, should not be there as strangers or silent spectators; on the contrary, through a good understanding of the rites and prayers they should take part in the sacred action conscious of what they are doing, with devotion and full collaboration.« (48) Liturgy itself is the call to the participants to do something for God, and to respond in this way to his Love. The conclusion to which we arrive is, that the liturgy is missionary in its deepest reality. »Thus, for well-disposed members of the faithful, the liturgy of the sacraments and sacramental sanctifies almost every event in their lives; they are given access to the stream of divine grace which flows from the Pascal mystery of the passion, death, the resurrection of Christ, the font from which all sacraments and sacramental draw their power.« (61)

Through this short consideration of liturgy according to *Sacrosanctum Concilium*, we may be allowed to claim, that liturgy in itself is the font of mission and its goal. A century long endeavors of the Liturgical Movement are spiritualized in this document of II Vatican council, made in the light of the vast horizons of humanity, which is called to redemption. It is in liturgy, especially in the Eucharist, that universal redemption is being accomplished.

### 5.3 Eucharist as source of mission

First goal of the liturgy is not the mission activity as such, but it is intrinsically connected to it. Every established community can exist and live their sacramental life only in the context of the liturgy. This is why the Church or a sacred space becomes one of the goals of proclamation of the Gospel in the territories of the 'missio ad gentes' – a newly established community needs a space – chapel, church and a place for gatherings. It is the Eucharist that makes possible the divine life in the hearts of faithful and increases their strength to bear witness and to proclaim the Gospel. The communities should be »a sign of the presence of God in the world« (John Paul II. 1990, 49), but they can be alive only on the bases of living the sacramental union, which binds all his members in one family; the heart of every community is Eucharist. This is the central point where the liturgy becomes part of the mission of the Church. The greatest sign of Church's communities should be the union and communion. True missionary spirituality of individuals and communities comes only from the intensive prayer and union with Christ; it is born from life, flowing out of rightly understood Eucharist. In this sense the role of the liturgy, especially the celebration of the Eucharist is essential, because in it we experience the »consoling presence of Christ« (88). Missionary spirituality is nourished from a complete docility to the Spirit who teaches his disciples the imitation of Christ and the choices to be made (87). »It is nothing more beautiful than to be surprised by the Gospel, by the encounter with Christ. There is nothing more beautiful than to know him and to speak to others of our friendship with him. These words are all the more significant if we think of the mystery of the Eucharist. The love that we celebrate in the sacrament is not something we can keep to ourselves. By its very nature it demands to be shared with all. What the world needs is God's love; it needs to encounter Christ and to believe in him.

The Eucharist is thus the source and summit not only of the Church's life, but also of her mission: an authentically eucharistic Church is a missionary Church.« (Benedict XVI 2007, 84) »The more ardent the love for the Eucharist in the hearts of the Christian people, the more clearly will they recognize the goal of all mission: *to bring Christ to others.*« (86)

#### 5.4 Eucharist, life for the Church and mission

The sacraments constitute the identity of the Church. Pope John Paul II affirms, that »the Church was born of the paschal mystery« (*Ecclesia de Eucharistia* 3) and »a causal influence of the Eucharist is present at the Church's very origins.« (EE 21) For this reason the Eucharist belongs to the very nature of the Church. »By the gift of the Holy Spirit at Pentecost the Church was born and set out upon the pathways of the world, yet a decisive moment in her taking shape was certainly the institution of the Eucharist in the Upper Room.« (5) It is evident that the awareness of being Church became possible only after the resurrection of Christ, but the institution of the sacraments was realized during the last supper. »The Church draws her life from the Eucharist. This truth does not simply express a daily experience of faith, but recapitulates the heart of the mystery of the Church.« (1) Christ's redemptive death on the cross is the source of life for humanity; the event of his death and resurrection is renewed in sacramental way in every Eucharistic celebration; Eucharist is »the perennial making present of the paschal mystery« (5), this is why we affirm, that Eucharist is the heart of the mission in the same way as paschal mystery was the reason and the beginning of the first mission for the apostles.

In his paper, delivered on the occasion of Eucharistic congress in Como and Bologna (Italy), held in 1997, cardinal Ratzinger, Emeritus Pope Benedict XVI, affirmed, that the Eucharist is the source of mission (1997). Not »as if the Eucharist were some kind of publicity project /.../ it must spring from a more profound source than that /.../« (1997) The source that must spring from is the grace of Christ's passion, at which Eucharist is the sacramental participation. »The Eucharist is the fulfillment of the promise made on the first day of Jesus' great week of climax: ›I, when I am lifted up from the earth, will draw all men to myself.‹ (Jn 12,32).« (1997) Ratzinger helps us to see the connectedness between Eucharist and mission precisely in this affirmation of Jesus in the Gospel of John. Let us bring to the term our inquiry on the relationship between liturgy and mission affirming that both of them make part of Church's inner and external life.

## 6. Conclusion

At the end of our reflection on mission in the light of liturgy, we may confirm our thesis, that they are two different realities, but in fact, they are intrinsically linked, because both of them form the body of Church. If liturgy is more internal reality, mission is external and dynamic; nevertheless both of them express

the love of the disciples for their Master. On the basis of our analysis we come to the following conclusions.

a) Pastoral workers and priests should faithfully promote active participation at the liturgies, so as to form and deepen the faith of all believers. Participation in the liturgy is already testimony of faith.

b) Baptism and all other sacraments, especially the Eucharist are to be celebrated in communion with the whole Church; the Eucharistic celebration cannot be a private celebration, it means that the celebrant should always recall to the faithful the fact to be in communion with the universal Church, with all brothers and sisters of our faith.

c) The liturgy is the privileged place where the Word of God is proclaimed. In all celebrations great importance should be given to the proclamation of the Word of God.

d) Preaching is obligatory part of all sacramental celebrations, depending on the situations and occasions. The greatest importance should be given to the preparation of the sermons and to the preaching. (Francis 2013, 135–44)

e) The preparation for the sacraments is today missionary task, through which is given the possibility of evangelization. We should put a lot of efforts in the formation of adult people.

f) Some sacraments, especially the Eucharist should be celebrated with the greatest concern for the suffering and poor; we should increase our awareness of the suffering humanity in the world, to which we can be united in Christ ad through him.

g) We should often recall our faithful that the final greeting of the priest in the Eucharist »Ite missa est,« means being sent to the world, to proclaim the great news of salvation to all.

## References

- Beauduin, Lambert.** 2002. *Liturgy the Life of the Church*. Farnborough: Saint Michael's Abbey Press. Originally published as *La piété de l'Église: Principes et Faits*. Louvain: Mont-César & Abbaye de Maredsous, 1914.
- Benedict XVI.** 2007. *Sacramentum Caritatis*. Post-Synodal Apostolic Exhortation. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis\\_en.html#The\\_Eucharist,\\_a\\_mystery\\_to\\_be\\_proclaimed](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_en.html#The_Eucharist,_a_mystery_to_be_proclaimed) (accessed 6.10.2014).
- Francis.** 2013. *Evangelii Gaudium*. Apostolic Exhortation. [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (accessed 6.10.2014).
- Funk, Virgil C.** 1990. The (1830–1969) Liturgical Movement. In: Peter E. Flink, ed. *The New Dictionary of Sacramental Worship*, 695–715. Collegeville, Liturgical Press.
- Gismondi, Gualberto.** 1993. *Nuova evangelizzazione e cultura*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Goheen, W. Michael.** 2011. *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hamman, G. Adalbert.** 1966. *The Grace to Act Now: Liturgy and the Apostolate in the Light of the Early Christian Centuries*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Harris, R. Geoffrey.** 2004. *Mission in the Gospels*. London: Epworth Press. <http://academic.udayton.edu/geraldchinchar/REL546/read>



ings/LITURGICAL%20MOVEMENT.pdf (accessed 23.7.2013).

**Jaubert, Annie.** 1976. *Approches de L'Évangile de Jean*. Paris: Éditions du Seuil.

**John Paul II.** 1990. *Redemptoris missio. On the permanent validity of the Church's missionary mandate*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html); in text RM) (accessed 23.6.2014).

---. 2003. *Ecclesia de Eucharistia*. Encyclical letter. [http://www.vatican.va/holy\\_father/special\\_features/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_20030417\\_ecclesia\\_eucharistia\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_en.html) (in text EE) (accessed 23.6.2014).

**Keck, E. Leander, et alii.** 1995. *The new interpreter's Bible: A commentary in twelve volumes* (NIB), Luke – John. Vol. 9. Nashville: Abindon Press.

**Krajnc, Slavko.** 1998. *Obred pashalne večerje za krščanska občestva: Pesah – Gospodov mimo-hod*. Ptuj: Minoritski samostan sv. Viktorina.

**Manicardi, Ermenegildo, and Fabio Ruggiero.** 1996. *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II*. Studi in onore di Enzo Lodi. Bologna: Edizioni Dehoniane.

**Paiano, Maria.** 2000. *Liturgia e società nel novecento: Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

**Ratzinger, Joseph.** 1997. The Eucharist and the Church's Mission. The paper given in Como, (1997). *Pilgrim: A Journal of Catholic Experience*. [http://www.pilgrimjournal.com/eucharist\\_and\\_mission.html](http://www.pilgrimjournal.com/eucharist_and_mission.html) (accessed 21.12.2013).

**Smalley, Stephen.** 1957. Liturgy and sacrament in the Fourth Gospel. *Evangelical Quarterly* 1957, no. 3:159–170. [http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1957-3\\_smalley.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1957-3_smalley.pdf) (accessed 23.7.2013).

**Škunca, Bernardin.** 1998. *Duh i obred: O bitnosti i primjenjivosti katoličkoga bogoslužja*. Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 449—460  
 UDK: 272-732.3-45  
 Besedilo prejeto: 8/2014; sprejeto: 9/2014

*Igor Babovec*

## **Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela**

*Povzetek:* Prispevek kritično presoja prvi del sinode o družini in evangelizaciji.

Družbene spremembe zadnjih desetletij, ki se kažejo tudi v krizi vere in v krizi družine, pozivajo k ponovni duhovni refleksiji krščanstva glede družine in (pastoralnega) dela zanjo in z njo. V prispevku se osredotočamo na štiri vidike sinode: na izzive vatikanskega pripravljalnega dokumenta in na odgovore nanj, na dinamiko sinodalnega dela in na nekatere vidike papeževih pogledov na družino, denimo na vlogo treh generacij, in na kulturo bližine in bratstvo. Zdi se, da papež s sinodo skuša spodbuditi vzajemno poslušanje celotne Cerkve, duhovnikov in laikov, in skupno iskanje poti naprej.

*Ključne besede:* družina, sinoda, papež Frančišek, kultura bližine, družbena analiza, refleksivnost

*Abstract:* **Challenges of Vatican Preparatory Document of the Synod of Bishops on the Family: on the Views about the Family and the Work Dynamics of the Synod**

The paper presents a critical assessment of the first part of the Synod of Bishops on the family and evangelization. The social changes of recent decades, which are also reflected in a crisis of faith and a family crisis, are calling for a renewed spiritual reflection of Christianity concerning the family and the pastoral care for the family and with it. In this paper, we focus on four aspects of the Synod: the challenges of the Vatican Preparatory Document and the responses to them, the work dynamics of the Synod as well as some aspects of Pope Francis' views on family such as the role of three generations, the culture of nearness and brotherhood. The Pope seems to try to promote the attitude that at the Synod the whole Church, clergy and laity, will listen to each other and then jointly search for ways forward.

*Keywords:* family, Synod, Pope Francis, culture of nearness, social analysis, reflexivity

## 1. Uvod

Ko je jeseni 2013 papež napovedal dvoletno sinodalno delo o družini z naslovom *Pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije*, je to vzbudilo veliko zanimanja in precej presenečenja. Presenečenje je bilo že to, da je papež sinodalno delo zasnoval kot daljši proces, ki traja več kakor dve leti in vključuje dve sinodalni zasedanji (leta 2014 izredno in leta 2015 redno sinodo). Še bolj pa je presenetil prvi pripravljalni dokument, to je vprašalnik, ki je temo družine odprl zelo široko, vključujoč praktično vse različne vsebine in situacije družine, skupaj s temami, ki se jim pogosto ne namenja večje pozornosti ali se o njih govori z veliko zadržka. K spraševanju so bile pozvane vse škofovske konference, pri tem pa je bila izražena posebna želja, da bi se z anketo obrnili na različne ljudi, ki so z družinskim življenjem povezani – a ne le na strokovnjake, pastoralne praktike in duhovnike, ampak v prvi vrsti na laike tako iz »uspevajočih« družin kakor iz družin, ki jim ni več možno živeti skupaj ali pa družine formalno niso niti oblikovali. Drugače rečeno, poziv k sinodi je vključeval obširno zasnovano družboslovno raziskavo družine, ki jo gre razumeti kot del celotnega procesa sinode. Raziskava pomaga, da se naredi globlja teološko-duhovna refleksija družine v krščanstvu, da se upošteva stvarni pogled na stanje, trende in pričakovanja, na bolečine, upanja in hrepenenja, zlasti z vidikov, ki povezujejo družinsko življenje in evangelizacijo.

Naš prispevek se osredotoča na refleksijo sporočila prvega dela priprave na sinodo. Skušali bomo predstaviti cilje sinode in analizirati dinamiko sinode, kakor se kaže v vatikanskem pripravljalnem dokumentu in v vprašalniku, poslanem vsem škofovskim konferencam in mnogim drugim v okviru katoliške Cerkve (Synod of Bishops 2013). Vključili bomo nekaj vidikov, ki celoviteje osvetlijo temo, kakor so nekateri poudarki odgovornih za sinodo, nekaj točk papeževega pogleda na družino in poskus opredelitve ključnih korakov dinamike sinodalnega procesa.

## 2. Pozivi pripravljalnega dokumenta izredne sinode *Pastoralni izzivi družini v kontekstu evangelizacije in shema vprašalnika*

Vatikan je pripravljalni dokument na sinodo predstavil v začetku novembra 2013.<sup>1</sup> Dokument ima tri dele. V kratkem prvem delu poveže družino in evangelizacijo in pri tem izhaja iz razumevanja družine kot »osnovne in žive celice družbe in cerkvene skupnosti«,<sup>2</sup> to je celice, ki je temeljna in nujna za življenje družbe in Cerkve. Ta del vključuje kratko analizo stanja družine in pogledov nanjo. Kljub kratkosti pa skuša temo zajeti celovito in predstavi kulturne, družbene in medosebne vidike stanja družine in pogledov na družino. Dejstva, njihove interpretacije in mnoge so-

<sup>1</sup> Navajamo svoj lastni prevod uradnega angleškega teksta, ki ga na nekaj mestih primerjalno uskladimo z nemškimi in z italijanskim tekstom (Synod of Bishops 2013). S temi jeziki smo uskladili tudi slovenski prevod tretjega dela dokumenta, ki je bil dostopen na e-strani SŠK.

<sup>2</sup> V nekaterih jezikih je poudarek na življenjski sili družine še bolj jasen in očiten kakor v slovenščini: italijanski »*nucleo vitale*«, nemški »*lebensnotwendige Keimzelle*«, v precejšnji meri tudi angleški »*the vital building-block*«.

dobne teoretske perspektive pogosto niso naklonjeni družini, včasih pa neposredno nasprotujejo pristno krščanskemu pogledu na družino. Med pozornostmi omenimo mnoge nove družinske situacije in »relativistični pluralizem v koncepciji družine«; to skupaj z drugimi dejavniki prispeva k temu, da se vera loči od kulture in se tudi »znotraj Cerkve kažejo znaki zmanjšanja ali celo popolne zavrnitve vere v zakramentalnost poroke in očiščujočo moč zakramenta sprave«. Vseeno pa po mnenju avtorjev pripravljalnega dokumenta »obstajajo velika pričakovanja« glede pastoralnih odločitev o družini. Sinodalna refleksija je »dolžan izraz ljubezni« do ljudi, ki so jim zaupani – vseh ljudi, ki so z družino povezani, to je tako družin, ki »uspejajo«, kakor vseh tistih ljudi, ki imajo težke, boleče in drugače težavne situacije: zapuščeni otroci, osamljeni, ostareli, ljudje z zelo negativno izkušnjo iz svoje lastne (izvirne) družine, samski, ki bi se radi poročili, pa ne najdejo partnerja itd.

Drugi del dokumenta vsebuje daljši pregledni prikaz krščanskega razumevanja družine, kakor izhaja iz Svetega pisma, iz tradicije Cerkve, iz cerkvenih dokumentov ipd. Na tem mestu omenimo le par točk, ki so pomembne za razumevanje tretjega dela, vprašalnika. Ključni vidik zakonskega in družinskega življenja Sveto pismo odpre že takoj na začetku. Bog je človeka ustvaril kot moža in ženo, pri tem pa je bistveno, da nista bila ustvarjena ločeno drug od drugega (kot dva posameznika), temveč z vezjo povezanosti. Človek je ustvarjen po podobi Boga, ki je skupnost treh oseb: »Bog je ljubezen in v sebi živi misterij osebne ljubeče skupnosti/občestva.« (*Familiaris consortio*, tč. 11) Človek kot ustvarjeno bitje je – kolikor živi svojo bogopodobnost ali po njej vsaj malo hrepeni – bitje odnosa in skupnosti. Človek ni monadični posameznik, temveč oseba, bitje odnosov in pripadanja skupnosti, bitje presežnosti (Bahovec 2005, 76–101; 179–88; 2013). Družina pa je temeljna skupnost medčloveške povezanosti, ki je bila vse od začetkov krščanstva razumljena kot »domača cerkev«. Vez med družino in cerkvenostjo je bistvena za razumevanje obeh, družine in Cerkve.

Med osrednjimi nameni življenja v družini je po dokumentu zelo pomembno, da si člani družine drug drugemu omogočajo in se spodbujajo živeti »avtentično dostojanstvo« oseb. To je možno le, če je družina vsaj do neke mere območje pristne osebne ljubeče skupnosti. Življenje družine je celota, ki vključuje paleto življenjskih situacij, v katerih se kaže vse od veselja do bolečine in žrtvovanja – in nič ni izvzeto: zakon in družina nista idealistični projekt, ampak življenjska skupnost, ki ji pravi pomen daje edino ljubezen.

V tem duhu je razumeti tudi institucijo zakonske zveze. Dokument poudarja, da njene utemeljitve ne gre iskati v družbenih normah ali zunanji prisili, avtoriteti, ampak v odnosu med zakoncema: bistvo zakonske zveze izvira iz notranje zahteve ljubezni med možem in ženo, da se njuna zveza javno prizna kot enkratna in izključujoča. Po drugi strani sta zakonska zveza in družinsko življenje doživela posebno priznanje v Novi zavezi: Jezus se je utelesil v Mariji, živel in odraščal pa je v nazareški družini. V Kani je s prvim čudežem potrdil pomembnost poročnega praznovanja, pozneje je ločitev moža in žene pripisal človeški trdosrčnosti in grehu (v teh besedah lahko preberemo tudi človeško nezmožnost, živeti pristno medsebojno ljubezen, kakor je v prvotnem načrtu), ob mnogih dogodkih in prilikah pa je pokazal na različne vsebine družinskega življenja.

V sklepnem poglavju dokument povzema poudarke o družini sedanjega papeža Frančiška v *Lumen fidei* (2013a, tč. 50–3), v katerih je papež pokazal mnoge vzajemne vezi med življenjem iz vere in pristnim zakonskim in družinskim življenjem. Oboje izhaja iz poklicanosti v ljubezni in se izpolni le do mere, do katere se v življenju udejanja polnost ljubezenskega odnosa.

Čeprav dokument iz Stare zaveze posebej omenja le Visoko pesem, se nam zdi pomembno, ogledati si še nekaj drugih vidikov družinskega življenja v Stari zavezi, ki imajo veliko povedati sodobnemu času. Pomislimo na posebno sporočilo, ki ga glede zakona in družine izražajo naslednje situacije: med starozaveznimi osebami, ki jih navaja rodovnik Jezusa Kristusa, mnogi niso živeli prav zelo moralno neoporečnega zakonskega/družinskega življenja, vendar se je odrešenje zgodilo v tem kontekstu, posebno pomenljivo je: vloga v rodovniku omenjenih žena; vloga neplodnih parov (od Abrahama in Sare do Zaharija in Ane: njihovi otroci pokažejo, da niso sad telesnega poželenja ali hotene volje ljudi, ampak poseg Boga, ki je gospodar življenja); vprašanje odnosov med brati (denimo vprašanje odnosa med Izakom in Ezavom, med Jožefom in njegovimi brati); otroci, ki gredo svojo pot; kulturna zavezanost družine; vpliv treh in več generacij ipd.

V zgodovini Izraela je z družinskim življenjem včasih povezano človekovo najgloblje dobro, včasih njeno nasprotje, drama, nezvestoba, polom, zlo. Življenje je polno nasprotij, nekatera so izključujoča, nekatera pa ne. Kakor poudarja duhovnik teolog in sociolog religije, pisec duhovnih knjig in letošnji Templetonov nagrajenec, Tomaš Halik, je Sveto pismo polno antinomij, protislovij.<sup>3</sup> Tudi povsem na prelomu med staro in novo zavezo nastopajo mnoge različne družinske situacije: na eni strani so, denimo, Joahim in Ana, prerokinja vdova Ana, Marija, ki obišče nosečo Elizabeto (in Elizabeta: ko Janez prepozna Jezusa v materinem telesu, izpove eno najlepših hvalnic), apostol Andrej, ki pokaže resnično bratstvo (ko takoj teče povedat bratu, da so našli odrešenika), na drugi strani je pomor nedolžnih otrok, prerok Janez Krstnik izgubi življenje zaradi kritike nesprejemljive zveze Heroda in Herodiade (čeprav je Herod Janeza ščitil in »rad poslušal«; Mr 6,20). Potem je tu Jožef, »pravični mož«, ki je bil nad dogajanjem zbeگان in je šele prek prikazovanj v sanjah prepoznal svojo vlogo glede odnosa z Marijo in z Jezusom in kako ravnati v reševanju različnih neugodnih situacij svete Družine.

Ti trije tipični načini delovanja, mišljenja in čutenja niso omejeni le na ta zgodovinska obdobja. Najdemo jih v življenju družine vsakega in tudi sedanjega časa. Kažejo vso globino veselja in drame družinskih vezi, pa tudi potrebo, zlasti pa zavedanje, da nekaterih situacij ni mogoče rešiti brez izrecnega božjega posega. Pripravljalni dokument priznava potrebo, da Cerkev ponovno premisli temo družine, jo poskusi dobro reflektirati, pri tem pa prizna dejansko situacijo in odpre resnično odrešujočo perspektivo življenja družin.

<sup>3</sup> Halik (2008, 41), ki je bil tudi svetovalec kardinala Tomaška, poudarja, da so »sodobne biblijske raziskave potrdile /.../, da pismo ne vsebuje nikakršnega enostavnega, neprotislovnega sistema verskih nauk«. Sklicujoč se na Origena, meni, da protislovja v Bibliji lahko razumemo kot »božji nagib, naj Knjige knjig ne beremo površno in dobesedno«, ampak kot »spodbudo, ki nas sili k iskanju globljih ravni smisla«.

Tretji del dokumenta je vprašalnik, ki ga je treba izrecno razumeti v kontekstu zgoraj zapisanega. Vsebuje devetintrideset vprašanj, ki pokrivajo osem vsebinskih sklopov. Vsebinska področja so: 1) učenje o družini v Svetem pismu in v cerkvenem učenju (razširjenost, poznavanje in (ne)sprejemanje), 2) zakonska zveza glede na naravni zakon, 3) pastoralna skrb družini v evangelizaciji, 4) pastoralna skrb družinam v težavnih zakonskih situacijah, 5) o zvezah oseb istega spola, 6) vzgoja otrok v (zakonsko) neurejenih zakonih, 7) odprtost poročenih parov do življenja, 8) odnos med družino in osebo. Deveti sklop odprto spodbuja k izražanju tudi drugih izzivov in predlogov. V skoraj vseh sklopih je od štiri do šest vprašanj. Prva vprašanja imajo večinoma poudarek na razumevanju stanja, zadnja pa zadevajo (pastoralne) predloge, kaj narediti. V večini vsebinskih sklopov je izrecno prepoznaven cilj vprašalnika: ni pomembno le golo spoznanje resnice stanja, ampak pastoralna skrb, kako posredovati evangeljsko sporočilo v vsako situacijo – tudi na področja, kjer marsikje ni dovolj pozornosti. Tako je, denimo, večkrat jasno izražena skrb, kako posredovati vero otrokom v vsaki obliki zvez. Drugače rečeno, vprašalnik se resno ukvarja z evangelizacijo in ne z golo raziskavo stanja, mnenj in pogledov. Vendar ker vprašalnik vključuje veliko elementov sociološke raziskave, je očitno, da ima tudi ta način pomemben delež v sinodalnem procesu.

Nekatera vprašanja zahtevajo odprto odgovarjanje, na nekatera pa se pomemben del odgovora lahko pridobi z anketnim spraševanjem širše populacije. V nadaljevanju se bomo osredotočili na nekatere vidike vprašalnika, ki, upamo, skupaj ponujajo dokaj povezan in celovit vstop v dinamiko sinodalnega dela.

## 2.1 Nekateri značilni odzivi na pripravljalni dokument

Po objavi pripravljalnega dokumenta so se zlasti glede tretjega dela, vprašalnika, med različnimi kristjani (od škofovskih konferenc in strokovnjakov do laikov v najrazličnejših življenjskih okoliščinah) pokazali različni odzivi. Zanimivo, da so različne škofovske konference reagirale zelo različno. Nekatere so pripravile anketni vprašalnik in izpolnjevanje odprle praktično vsem ljudem, ki bi želeli odgovoriti, druge so izbrale drugačno pot in vprašale le omejen krog ljudi. Ker je to prva sinoda, ki je uporabila takšen pristop, je različnost razumljiva; različnost kaže na veliko pisanost življenja posameznih lokalnih Cerkva. Vendar pa to ne odvezuje od premisleka, kaj so odgovorni za sinodo želel izpostaviti (ne glede na to, koliko so jih potem posamezni krogi upoštevali).

Par dni po objavi dokumenta je o dinamiki vprašalnika povedal nekaj besed tajnik sinode, kardinal (tedaj še nadškof) Lorenzo Baldisseri (Tornielli 2013). Novost v sinodalnem procesu je, da se v prvem koraku o preizkušanju teme povpraša širok krog ljudi, da se tema vsebinsko odpre v vsej širini in da se prisluhne različnim kulturam in izkušnjam različnih krščanskih Cerkva. Posebej je omenil tudi pravoslavno prakso, ki da jo bo sinoda upoštevala, in upanje, da bo sinodalnemu procesu pomagala. Glede vprašalnika pa je poudaril, da »ne gre niti za anketno raziskavo, kot se danes to razume, niti za referendum«. Ideja vprašalnika izhaja iz težnje, da se neposredno od ljudi pridobijo osebne in skupne izkušnje. Anketni podatki, refleksije in zbrani pogledi na družino in na zakon bodo škofom pomaga-

li, da »bodo dobili jasno podobo situacije«. Vprašalnik pa je »veliko več kot gola sociološka študija. Je tudi cerkvena in duhovna refleksija ...«

Po njegovih besedah je treba »narediti vse, da se spoštuje resnost konzultacije, in to predvsem tako, da se na vsebino vprašanj pogleda brez zamikov (da se, npr., nekatera vprašanja prezrejo, op. I. B.), celovito in v odkritosti, iskrenosti«. Priporočeno je bilo, da škofje vprašalnika ne spreminjajo, če pa želijo vprašalnik prilagoditi situaciji v njihovi škofiji, »morajo to narediti tako, da vedno spoštujejo vsebino vprašanj«. Pomembno je, da se ne naredi redukcija vsebin, ki so v vprašalniku. Denimo: sinodi ni ključno le vprašanje obhajila za ločene in za ponovno poročene – to je resda eno pomembnih vprašanj, a posebej se je treba zavedati, da sinoda želi obravnavati vse teme, ki so v vprašalniku. To se je potrdilo tudi v pripravljalnem dokumentu *Instrumentum Laboris*, saj je v njem poglobljena prav vsaka tema vprašalnika (Synod of Bishops 2014), stvarnost pa je predstavljena zelo realistično.

Podobno menijo mnogi drugi. Namen sinode, tako posebni tajnik sinode nadškof Bruno Forte, ni »razprava o doktrinarnih vprašanih pač pa priložnost, da Cerkev posluša probleme in pričakovanja tako mnogih sodobnih družin«, prilagodi pastoralne pristope, pri tem pa sledi trem papeževim poudarkom: »pozornost, odprta dobrodošlica, milost« (Galeazzi 2013). Pri tem poudarja: »Evangelizacija mora biti prvi fokus, ker Cerkev ne obstaja sama zase, temveč za slavljenje Boga in odrešenje človeštva, kateremu je nujno prinesti veselje evangelija/Svetega pisma.«

Kardinal Kasper, ki ga je papež povabil, da pripravi uvodno predavanje ob začetku izrednega konzistorija na temo družine februarja 2014, je pozval k odprtemu pogovoru o družini v sodobnem času (Vatican Radio 2014). Pri tem je v navezavi na besede kardinala Newmana – o veri je treba vprašati ljudi, ki verujejo (ne glede na stan), ne pa samo ljudi, ki vero strokovno poznajo – poudaril, da je treba vprašati predvsem tiste, ki družinsko življenje živijo, in da se je treba izogniti načinu, da bi o tem razpravljali predvsem celibaterji. Sinoda na temo družine bi morala prinesti poglobitev in razvoj razumevanja sodobnega družinskega življenja. Ne zanima nas toliko novost glede učenja o družini kakor prenova cerkvene prakse, to pa je vedno potrebno in možno. Zanimivo, da je med petimi poglavji Kasperjevega predavanja doživel opazne javne opombe več teoloških profesorjev in dela klera praktično le peti del, v katerem Kasper razmišlja o ločenih in o ponovno poročenih. Čeprav je po njegovih besedah središčno sporočilo njegovih besed evangelij družine (to je tudi naslov knjižne izdaje predavanja), je pri tem postavil v ospredje nalogo Cerkve, da bi bila čim bližje ljudem, ki se trudijo polneje živeti zakon in družino. Njegov premislek je šel v smer, da se je treba izogibati tako rigorizmu kakor ohlapnosti, pretirani popustljivosti (laksizem) – pot ni »enostavni kompromis med njima«, ampak drža »preudarnosti, duhovnega razlikovanja, zdravorazumske bistrosti in pastoralne modrosti«. Menimo, da je treba Kasperjevo sporočilo brati v tem smislu, češ da je zavrnitev individualizma, potrošništva, nekaterih ideologij in drugih družini nenaklonjenih značilnosti zahodne družbe le del odgovora, drugi, težji del odgovora pa je notranja prenova cerkvenega razumevanja in pastoralnega dela za družino (in z družino). Glede prenove po eni strani poudarja vrnitev k virom, vse od bistva sporočila Svetega pisma in cerkvenega

učiteljstva do sodobnosti, po drugi strani pa izpostavlja modrost glede življenja, ker človek je omejeno in grešno bitje. V zvezi s tem je opozoril na neprimernost nestvarnih ali romantičnih idej, pretiranih pričakovanj o drugem: »Kot podoba Boga je človeška ljubezen lepa, vendar ni božanska.« Če oseba »pobožanstvi« partnerja, »postavi pričakovanja tako visoko, da jih ni mogoče izpolniti«. To je razlog, da »mnogi zakoni ne uspejo«.

Opozorili bi tudi na hierarhijo pozornosti sinode, o kateri je govoril Vincenzo Paglia (Agasso 2013), predsednik papeškega sveta za družino. Meni, da mora sinoda v središče postaviti štiri poudarke: 1) uboge družine: da bi bile v središču misli ljudi – in dobile pomoč; 2) starejše: potrebo po spremembi kulture do njih (osamljenost, izrinjenost iz družbe); 3) bolne in deprivilegirane: posebna pozornost do vseh ljudi v stiskah; 4) »problematične« družine: da so do njih odprte zdrave družine in jim posredujejo svojo izkušnjo.

Po prejetih odgovorih je Baldisseri opozoril, da so odgovori pokazali, kako pomembno je, da ljudje lahko »brez filtra« govorijo o svojih izkušnjah, tako ti, ki poročeni in v skladu s cerkvenim učenjem, kakor oni, ki so doživeli razpad svoje zveze, so neporočeni ali imajo drugačne negativne izkušnje (Števanich 2014). Le tako odprto iskanje lahko sreča človeka v vseh konkretnostih, v lepih in v težkih situacijah. Priznanje situacije, tudi če je boleča, je pomemben del odprtosti za pot evangelizacije.

## 2.2 Nekaj točk pogleda papeža Frančiška na družino

Papež Frančišek družinsko življenje razume kot enega ključnih območij in dejavnikov evangelizacije. Papež se navezuje na razumevanje družine kot »temeljne celice« družbe in Cerkve: temeljna je zato, ker je na eni strani osnovna celica družbenega življenja, na drugi pa najbolj kompleksna družbena skupina in institucija. V njej se dogajajo srečanja s praktično vsemi vidiki življenja – in prav ta celovitost je izziv, ki ga papež pogosto poskuša posredovati človeku sedanosti. Omenimo nekaj točk, ki jih je papež izpostavil ob različnih prilikah in za katere lahko že vnaprej predvidevamo, da bodo imele pomembno težo tudi pri sinodalnih premislekih in izbirah.

1. Družino papež razume kot skupnost medgeneracijskega sožitja, h kateremu prispevajo vse tri generacije. Sožitje je mogoče, ko se dogajajo medsebojnega srečevanja, ko se deli odgovornost in ko vsaka od treh generacij prispeva svoj delež k skupnemu življenju. Zato je tema o družini tema, v kateri se prepletajo prispevki vsake starostne skupine, zlasti pa dejavni prispevek mladih, srednje generacije in starejših. Na srečanju z mladimi Latinske Amerike je poudaril, da mladi iščejo nosilce utopij, vizije (Radio Vatikan 2014a; News.va 2014). Papež je glede tega uporabil zelo močne besede: »Mlad človek brez utopije je prezgodaj postaran človek (*Un giovane senza utopia è un vecchio precoce*).« Podobno je zapisal v *Evangeliju veselja*: da bi spoznali znamenja časov, je treba poslušati stare in mlade. Stari prispevajo spomin in modrost iz izkušnje, naloga mladih pa je, prebuditi in okrepiti upanje (to vključuje tudi to, da mladim drugi prinašajo upanje, da se mladi srečajo z upanjem). »Spomin preteklosti, razločevanje sedanosti, utopija prihodnosti: v



tem okviru v mladem raste vera. /.../ Utopija namreč gleda v prihodnost, spomin gleda v preteklost, sedanost pa se razločuje.« Enakovredno temu se papež posebej zavzema za vlogo starih, ker se zdi, da jih družba najbolj potiska ob rob: »Modrost, ki jo imajo naši stari starši, je dediščina, ki jo moramo prejeti. Narod, ki ne varuje starih staršev, narod, ki ne spoštuje starih staršev, nima prihodnosti, kajti nima spomina, izgubil je spomin.« (Frančišek 2014a, 5) Seveda vsi stari niso modri, starost se lahko živi tudi precej drugače – mnogo starih je zagrenjenih; modrost je klic, h kateremu so poklicani stari, saj lahko povežejo znanje in živo izkustvo življenja; če bi družba to bolj cenila in prispevek starih prepoznala kot njihov delež skupnega dobrega družbe, bi pridobili vsi, vsa družba in vse generacije.

2. Družina je bistveno okolje izkušanja in razvijanja bratstva in sestrstva. »Bratstvo je bistvena človeška razsežnost, saj smo bitja odnosov. Živa zavest o naši odnosnosti nam pomaga, da na vsako osebo gledamo in jo obravnavamo kot pravo sestro ali brata; brez bratstva je nemogoče graditi pravično družbo ter trden in trajen mir. Ne smemo pozabiti, da se bratstva navadno najprej učimo v družini, predvsem po zaslugi odgovornih in dopolnjujočih se vlog njenih članov, zlasti očeta in matere. Družina je izvir vsakega bratstva in kot taka je temelj in prva pot do miru, saj je poklicana, da širi svojo ljubezen v svet okoli sebe« (Frančišek 2013b, 5). Vendar ne gre prezreti: bratstva ne moremo živeti kot ideologijo (enakosti) ali moralni projekt; bratstvo predpostavlja priznanje osebnega očetovstva. Le iz izkušanja resničnega temelja bratstva, da smo vsi sinovi in hčere Očeta, smo lahko med seboj bratje in sestre.<sup>4</sup>

3. Družina ima v času pretiranega individualizma pomembno nalogo pri razvijanju kulture bližine in pri izkušanju skupnosti. Pri tem igra pomembno vlogo pristni dialog, ko drug drugega poslušamo brez obsojanja, brez vnaprejšnjih sodb in brez predsodkov. Družina in Cerkev sta poklicani, da delujeta z roko v roki. Glede mladih papež poziva: »Mladi bi se radi počutili v Cerkvi doma. Ne le, da jim mora Cerkev odpreti vrata; dejavno jih mora iskati.« (News.va 2014) Mislimo, da velja enako za vse druge člane družine in tudi za družino kot enoto. Resnična vez je vedno vez z Gospodom. »Ko družina moli, se ta vez ohranja. Ko mož moli za ženo in žena moli za moža, vez postaja močnejša.« Res je, da v zakonskem življenju nastopajo mnoge težav, velikokrat nastajajo tudi prepiri med zakoncema. »Skrivnost pa je, da je ljubezen močnejša od trenutka prepira ...« (Radio Vatikan 2014b)

4. Družina ni le območje, ki potrebuje evangelizacijo. Družina je tudi nosilka evangelizacije, in to tudi v mnoga okolja, ki jih besede uradne Cerkve in službenega duhovništva težko dosežejo ali jih sploh ne. »Oznanilo evangelija namreč predvsem preko družin dosega različna področja vsakdanjega življenja.« (Frančišek 2014b, 14)

5. Iz že povedanega in iz drugih poudarkov je razvidno, da papež družini pripri-

<sup>4</sup> Papež ni edini, ki poudarja pomen bratstva za reševanje žgočih družbenih problemov. O tem precej piše Margaret S. Archer (2011), sociologinja, sedanja predsednica Papeške akademije za družbene znanosti in prva ženska predsednica ISA (International Sociological Association; 1986–1990).

Da ne bo pomote, dodajmo: to ni noben socialistični kolektivizem ali enakost razreda ali česa drugega. V resničnem bratstvu se ne izgubijo razlike, osebne enkratnosti in potenciali, ampak bratstvo omogoča, da se v primerni meri razvijajo.

suje zelo pomembno vlogo pri razvijanju kulture celovitosti in pristne povezanosti, kulture odgovornosti in drugih vidikov, da človeška oseba lahko polneje živi svoje dostojanstvo. V tem kontekstu ne gre prezreti vloge družinskega življenja pri razvijanju različnih vidikov družbenega nauka Cerkve: dostojanstvo človeške osebe, skupno dobro, solidarnost, subsidiarnost, pravičnost, ljubezen v resnici, pa tudi prednostna izbira za uboge, ki jo sedanji papež izrecno živi in oznanja.

### 2.3 Poskus opredelitve dinamike priprave na sinodo

Pomembno vprašanje sinodalnega dela je način, kako priti do cilja, kakšna je dinamika, s katero bi želeli priti do ciljev. Na eni strani je dokaj očitno, da tokratno sinodalno delo ne poteka tako, da bi se najprej posvetili nauku in učenju in iskali metodo, s katero bi ljudje te ideale zaživel. Ni pomembno, da bi iskali načine, kako prepričati ljudi, da je tako živeti prav, in kako pritisniti na ljudi, da bi z voljo to uresničevali (kratko rečeno, dinamika sinode ni najprej nauk, potem volja). Zdi se, da sporočilo evangelija (in drugo izročilo krščanstva) s takšnim načinom ne dosega stika z življenjem mnogih ljudi sodobnosti. Najprej bi želeli prisluhniti ljudem v njihovi situaciji in s poznavanjem te situacije potem poiskati načine, kako prenoviti delovanje za družino v luči evangelizacije.

Že zgoraj smo omenili, da je sinoda ubrala drugačen pristop kakor večina dosedanje prakse. Po besedah kardinala Baldisserija (Tornielli 2013) je takšen pristop »odgovor na nov način dela sedanjega papeža«, ki se navezuje tudi na dinamiko drugega vatikanskega koncila. »Frančišek je želel dinamično in permanentno sinodo, ne kot strukturno entiteto, pač pa kot delovanje, kot osmozo med centrom in periferijo. Želel je, da odpre vsa vprašanja in o njih dobi sugestije lokalnih cerkva.« Ni to torej enosmerna komunikacija iz centra k ljudem, ampak vzajemno prežemanje, vzajemno poslušanje in komunikacija, dejanski dialoški proces skupnega iskanja poti za naprej. Iz drugih virov je razvidno, da papež tudi glede vloge škofov in drugih članov sinode – na sinodi bodo dejavno sodelovali tudi drugi, vključno z laiki – poudarja zbornostno delo, skupnostno dinamiko.

Menimo, da del dinamike sinode lahko prepoznamo tudi v nekaterih drugih papeževih prizadevanjih. V že omenjenem srečanju z mladimi Latinske Amerike dne 28. februarja 2014 je poudaril, da »mora Cerkev mlade spoštovati, se zavezati, da jim služi, ljubi brez egoizma, bojuje za pravico in resnico«. V tem kontekstu je papež pozval k trem držam: »mlade sprejeti, jih poslušati (biti v dialogu z njimi) in jih povabiti, da sledijo Jezusu« (News.va 2014).

Iz koncepcije vprašalnika in iz javnih odzivov pomembnih sodelavcev sinodalnega dela s precejšnjo verjetnostjo lahko sklepamo, da dinamika sinodalnega dela vključuje štiri ključne korake: 1) pogledati (na stvarnost), jo priznati, se je zavedati, 2) analiza, poglobitev spoznanja, 3) refleksija in vrednostna presoja, 4) delovanje. Temu sčasoma sledi ovrednotenje, ki, če je potrebno, vodi tudi k izboljšanju delovanja.

Nekoliko obširneje bi štiri korake opredelili takole:

1. *Pogledati stanje, ga priznati, zavedanje*: pogledati stanje in dogajanje in se zavedati njune objektivnosti. Pri tem ni vseeno, s kakšnim pogledom gledamo; za krščansko

držo je značilno, da obsega duhovni pogled, ljubezen, sočutje, usmiljenje itd., to je drža, ki vključuje duha, dušo in telo in izhaja iz prave antropologije človeka kot osebe.

2. *Poglobljena analiza*: poglobiti razumevanje odnosov in razlik med pojavi, iskanje vzrokov, pogledati, kdo ima (bi imel) od tega koristi in kdo izgubo. Pri tem koraku je pomembno, da raziskovanje zajame neki pojav celovito, upoštevajoč komplementarne vidike in zlasti to, kar ta pojav povezuje s temeljnim smislom (pri sinodi je to odnos med družino in krščanstvom, posredovanje odrešenjskega sporočila ipd.). Družbeni nauk Cerkve je v tem koraku pomemben ne kot vrednotenje (to pride pozneje), ampak ker skupaj z drugimi viri, zlasti skupaj s personalistično in komunitarno/skupnostno perspektivo, pomaga, da analiza ne ostaja partikularno omejena na nekatere vidike, drugih pa ne vključi.

3. *Refleksija, vrednostna presoja* pojavov glede na krščansko antropološko in duhovno-kulturno substanco, duhovno jedro verovanja, krščanske vrednote, cerkveno učenje, vključno z družbenim naukom Cerkve itd. Če to ni bilo narejeno že prej, je v refleksijo treba vključiti zavedanje, kdo so možni nosilci navdiha za reševanje (in kdo ne) in kateri načini delovanja so primerni, kateri ne. Pri tem koraku je pomembno, da z njim ne prehitavamo. Najprej je treba priznati objektivnost življenja, konkretna dejstva, prisluhniti ljudem sredi življenja, se z njimi srečati, potem šele presoditi in (skupaj) iskati, kaj je smiselno ohraniti enako, kaj skušati prečistiti in kaj spremeniti ali opustiti.

4. *Izbira delovanja in delovanje*: kaj lahko naredimo glede na dane možnosti, s kom se lahko povežemo, kdo bo pridobil (in kdo morda izgubil). Tudi če je cilj dober, ni vsak način delovanja primeren. V krščanski viziji sta cilj in način delovanja usklajena. Ne gre prezreti, da v krščanstvu vsak način vedno vključuje tudi neko obliko dinamike velikega tedna, oziroma malo širše, dinamiko od cvetne nedelje prek veliko noči in bele nedelje do binkošti. Ljubezen gre vedno tudi skozi preizkušnjo, trpljenje, žrtev – in skozi padce, beg, zatajitve, jok, spreobrnjenje, a tudi skozi velikonočno presenečenje in skozi darove Svetega Duha, ki dajejo moč, da se podobno kakor učenci odpravimo iz skrbno zavarovanega prostora in iz zakle-njenih sob med ljudi.

Tem štirim korakom dinamike pozneje sledi še peti korak: po nekem določenem času je potrebna evalvacija izkušnje delovanja in s tem novim znanjem se lahko naredi nov krog štirih korakov.<sup>5</sup>

Dodajmo še dva poudarka, ki sta jih povedala kardinal Baldisseri in nadškof Bruno Forte v sklepnih fazah priprave in po izdaji *Instrumentum laboris*; potrjujeta gornji razmislek o sinodalni dinamiki. Junija 2014 je kardinal Baldisseri glede sinode poudaril, da (začetni) tok sinode najprej vključuje poslušanje besed Boga (Sveto pismo, tradicija Cerkve in sodobnost), »potem pa tudi poslušanje ljudi, njihovih skrbi in problemov. Iz tega izhaja logika služenja in ne logika moči.« (Radio Vatikan 2014c) Po Baldisseriju ni mogoče zamolčati, da »ta metoda predstavi za-

<sup>5</sup> Ta dinamika je zelo podobna dinamiki družbene analize za pastoralno delovanje, o kateri sta pisala tudi Joe Holland in Peter Henriot, S. J., v *Social Analysis: Linking Faith and Justice: Revised and Enlarged Edition* (Blackborn: Dove Communications and Orbis Books, 2000).

menjavo paradigme«. Papež želi dinamiko pogovora tudi znotraj institucij Cerkve. Že prej, aprila 2014, pa je nadškof Bruno Forte izpostavil, da sklic dveh zaporednih sinod o isti temi izraža »absolutno novost«. Pri tem je spomnil na izkušnjo drugega vatikanskega koncila, ko so se »najpomembnejši predlogi izoblikovali prav v času med zasedanji«. Forte upa, da bo tudi sedaj tako: »Odprti moramo biti tudi presenečenjem Svetega Duha.« (Radio Vatikan 2014d)

### 3. Sklep

Sinoda o družini je prva škofovska sinoda, ki jo je sklical papež Frančišek. Glede na predstavljene in druge poudarke se zdi, da lahko rečemo: papež v družini prepozna eno najbolj pomembnih okolij tako za srečanje ljudi z vero, torej za evangelizacijo, kakor za skupno življenje ljudi, ne glede na verovanje in za človekovo pristno posebljanje. Zato sinode ni omejil na nauk o družini niti ne želi, da bi prevladoval zahodni pogled na družino, ampak se mu zdi nujno, da se na sinodi slišijo izkušnje različnih Cerkva in kultur in da skušamo čimbolj prisluhniti življenju, kakršno je, in se spustiti v proces iskanja prenovitve načinov, kako delati za družino in z družino. Za zahodno družbo lahko brez dvoma rečemo, da sta tako družina kakor krščanstvo po eni strani v precej globoki krizi, po drugi strani pa vidimo veliko iskanja izboljšav. Tudi v drugih družbah se dogaja mnogo sprememb glede družine. Zato poziv k poglobljenemu razmisleku o družini ne preseneča.

V prispevku smo pokazali nekatere od pomembnih vidikov sinodalnih vsebin in dinamike, s katero želi sinoda iti proti cilju – proti prenovi, ki je še kako potrebna. Koliko ji bo to uspelo, bomo izvedeli v naslednjih mesecih in letih, lahko pa rečemo, da je način, s katerim je sedanji papež odprl dinamiko sinode, zelo obetaven, zelo blizu življenju sodobnega človeka. Temelji na srečanju z živo izkušnjo; tipično za postmoderno dinamiko. Vendar ne ostaja na pol poti – poziva k celoviti refleksiji, k presojanju duhov, k dinamiki, ki povezuje poslušanje in razmislek, spomin in vizijo. Do kod bo sinodalni proces privedel, ni mogoče reči. Izjave nekaterih osrednjih oseb, ki so zadolžene za potek sinode in smo jih navedli zgoraj – posebna pozornost bo namenjena ubogim, »logiki služenja in ne moči«, »zamenjavi paradigme«, »absolutni novosti«, »presenečenju Svetega Duha« –, pa kažejo, da bo potek še zelo zanimiv.

Seveda ne gre naivno predvidevati, da se bo vse vrtelo v najboljšo smer. Treba bo preskočiti marsikatero oviro. Denimo: nedvomno vsi škofi niso najbolj navdušeni nad tem, da bo zelo verjetno pod vprašaj postavljeno marsikaj, kar tradicionalistična/konservativna drža jemlje kot neko gotovost, ki je ne smemo reflektirati. Podobno bodo verjetno vsaj delno razočarani tisti, ki si želijo veliko sprememb – tudi nekaterih takšnih, ki posegajo v temelje nauka glede najbolj delikatnih vsebin, pri katerih poznamo razkol med učenjem in prakso. A počakajmo na to, kar bo pokazal naslednji korak sinodalnega dela: zasedanje sinode oktobra 2014.

## Reference

- Archer, Margaret S.** 2011. The Current Crisis: Consequences of Neglecting the four Key Principles of Catholic Social Doctrine. V: J. T. Raga in Mary A. Glendon, ur. *Crisis in a Global Economy – Re-Planning the Journey*, 111–137. Sixteenth Plenary Session, 30 April – 4 May 2010. Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences.
- Agasso, Domenico.** 2013. Paglia: »Open the flood-gates of mercy,« for remarried divorcees as well. *Vatican Insider*. 3.11. <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/inquiries-and-interviews/detail/articolo/paglia-francesco-francisco-francis-32637/> (pridobljeno 2. 3. 2014).
- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- . 2013. Prispevek k osebno-skupnostni viziji in praksi krščanstva: pomen izkustva in dialoškiosti pri posredovanju vere. V: Simona Jeretina, ur. *Izzvana kateheza*, 53–79. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- Družina živi veselje: teden družine, 19.–25. 3. 2014.** 2014. Sandi Koren, ur. Ljubljana: Medškofijski odbor za družino.
- Galeazzi, Giacomo.** 2013. Synod: The Christian family model is open to everyone. *Vatican Insider*. 5.11. <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/the-vatican/detail/articolo/famiglie-sinodo-synod-family-29354/> (pridobljeno 20. 3. 2014).
- Halík, Tomáš.** 2008. *Blizu pola: molk na Antarktiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.arca.
- News.va.** 2014. The Pope: the Church in Latin America must not squander the treasure of youth. 28. 2. <http://www.news.va/en/news/the-pope-the-church-in-latin-america-must-not-squa> (pridobljeno 25. 3. 2014).
- Papež Frančišek.** 2013a. *Luč vere [Lumen fidei]*. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- . 2013b. *Bratstvo, temelj in pot do miru: poslanica ob svetovnem dnevu miru, 1. januarja 2014*. Ljubljana: Družina.
- . 2014a. Narod, ki ne spoštuje starih staršev, je brez spomina in zatorej brez prihodnosti (19. 11. 2013). V: *Družina živi veselje*, 4–5.
- . 2014b. Bog se je hotel roditi v človeški družini (29. 12. 2013). V: *Družina živi veselje*: 13–14.
- Radio Vatikan.** 2014a. Papež Frančišek komisiji za Latinsko Ameriko: *Mladim je treba dati vero in upanje*. 1. 3. [http://sl.radiovaticana.va/news/2014/03/05/pape%C5%BE\\_fran%C4%8Di%C5%A1ek\\_komisiji\\_za\\_latinsko\\_ameriko:\\_mladim\\_je\\_treba\\_dati/slv-777623](http://sl.radiovaticana.va/news/2014/03/05/pape%C5%BE_fran%C4%8Di%C5%A1ek_komisiji_za_latinsko_ameriko:_mladim_je_treba_dati/slv-777623) (pridobljeno 5. 3. 2014).
- . 2014b. Papež med splošno avdienco o zakramentu svetega zakona: Zakonsko življenje je čudovita stvar, vedno ga moramo varovati. 2. 4. [http://sl.radiovaticana.va/news/2014/04/02/pape%C5%BE\\_med\\_spl%C5%A1no\\_avdienco\\_o\\_zakramentu\\_svetega\\_zakona:\\_zakonsko/slv-787028](http://sl.radiovaticana.va/news/2014/04/02/pape%C5%BE_med_spl%C5%A1no_avdienco_o_zakramentu_svetega_zakona:_zakonsko/slv-787028) (pridobljeno 15. 4. 2014).
- . 2014c. Bischofssynode in Rom: Die Logik des Zuhörens. 14. 6. [http://de.radiovaticana.va/news/2014/06/14/bischofssynode\\_in\\_rom:\\_die\\_logik\\_des\\_zuh%C3%B6rens/ted-806915](http://de.radiovaticana.va/news/2014/06/14/bischofssynode_in_rom:_die_logik_des_zuh%C3%B6rens/ted-806915) (pridobljeno 17. 6. 2014).
- . 2014d. Bischofssynode: »Offen sein für die Überraschungen des Heiligen Geistes.« 25. 4. [http://de.radiovaticana.va/news/2014/04/25/bischofssynode:\\_%E2%80%9Eoffen\\_sein\\_f%C3%BCr\\_die\\_%C3%BCberraschungen\\_des\\_heiligen/ted-793746](http://de.radiovaticana.va/news/2014/04/25/bischofssynode:_%E2%80%9Eoffen_sein_f%C3%BCr_die_%C3%BCberraschungen_des_heiligen/ted-793746) (pridobljeno 7. 7. 2014).
- Štefanič, Mojca M.** 2014. Vatikanski vprašalnik poskrbel za »neprečiščene informacije«. *Družina*, 24. 3. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/vatikanski-vprasalnik-poskrbel-za-%C2%BBnepreciscene-informacije%C2%AB> (pridobljeno 24. 3. 2014).
- Synod of Bishops.** 2013. III Extraordinary General Assembly: Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelisation. Preparatory Document. Vatican City. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20131105\\_iii-assemblea-sinodo-vescovi\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_en.html) (pridobljeno 1. 12. 2013).
- . 2014. Instrumentum Laboris: The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelisation. Vatican City. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20140626\\_instrumentum-laboris-familia\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html) (pridobljeno 1. 7. 2014).
- Tornielli, Andrea.** 2013. Church should take new approach towards question of communion for remarried divorcees. *Vatican Insider*. 8. 11. <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/inquiries-and-interviews/detail/articolo/6990255d2d/> (pridobljeno 2. 3. 2014).
- Vatican Radio.** 2014. Cardinal Walter Kasper's »Gospel of the Family«. [http://en.radiovaticana.va/storico/2014/03/10/cardinal\\_walter\\_kaspers\\_gospel\\_of\\_the\\_family/en1-780188](http://en.radiovaticana.va/storico/2014/03/10/cardinal_walter_kaspers_gospel_of_the_family/en1-780188) (pridobljeno 27. 4. 2014).

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 461—478  
UDK: 272-732.3-45(497.4)  
Besedilo prejeto: 8/2014; sprejeto: 9/2014

*Igor Bahovec*

## **Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav**

*Povzetek:* Družbeno-kulturne spremembe zadnjih desetletij so močno vplivale na različne vidike družinskega življenja. Mnoge nove situacije zahtevajo temeljit premislek in duhovno refleksijo, ki vodi k prenovi razumevanja in delovanja. V prispevku predstavljamo analizo stanja družine v Sloveniji glede na vsebinska področja vatikanskega pripravljalnega dokumenta. Poleg slovenskega anketnega sinodalnega vprašalnika smo upoštevali nekatere izsledke svojih lastnih intervjujev in podatke več raziskav javnega mnenja. Rezultati kažejo, da je prenova delovanja nujna zlasti tam, kjer obstaja velika razlika med naukom in življenjsko prakso, denimo glede kohabitacije, spolne morale in ločenih. Med večjimi problemi sta posredovanje vere mlajšim generacijam in posredovanje smisla krščanskega razumevanja zakona in družine širši družbi in tudi mnogim kristjanom. Odgovori kažejo, da so za razvoj družine zelo pomembni skupnostni vidiki življenja (sorodstvo, male skupine, vrstniki). Skupnostni vidik se je pokazal kot pomembnejši od individualne pomoči tudi pri reševanju zakonskih in družinskih težav.

*Ključne besede:* družina, zakon, sinoda, papež Frančišek, Cerkev, ankete javnega mnenja

*Abstract:* **Synod on the Family and the Situation in Slovenia: Results of the Slovenian Questionnaire and of Some Other Surveys**

Socio-cultural changes of recent decades have had a major impact on various aspects of family life. Many new situations require careful consideration and spiritual reflection, which leads to a revision of understanding and action. In this paper we present an analysis of the situation of the family in Slovenia with regard to the substantial areas of the Vatican preparatory document. In addition to the Slovenian Synod questionnaire, we have considered some results of our own interviews and data from several public opinion surveys. The results show that a revision of activities is particularly necessary in the areas showing a marked difference between doctrine and life practice, e.g. cohabitation, sexual morality and divorce. Among the major problems are how to transmit faith to younger generations and how to transmit the meaning of Christian understanding of marriage and family to the wider society as well as to many Christians. The replies suggest that the community aspects of life (kinship, small groups, and peer groups) are very important for the development of the family.

Community aspects have also proven to be more important than any individual assistance in resolving marital and family problems.

*Keywords:* family, marriage, Synod, Pope Francis, Church, public opinion surveys

## 1. Uvod

Vsebinsko dvojne sinode »Pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije« lahko razumemo kot nadaljevanje in povezovanje dveh poudarkov papeža Frančiška in rimskokatoliške Cerkve. Tema zadnje škofovske sinode je bila nova evangelizacija, prav družina pa je – tako je na več mestih poudaril papež Frančišek – temeljna celica ne le družbe, ampak tudi Cerkve. Zato imamo lahko družino za jedrno celico evangelizacije. V zadnjih desetletjih je bilo mnogo sprememb glede zakona in družine. Zlasti v zahodni civilizaciji so očitni veliki problemi: znižuje se delež ljudi, ki žive v stabilnih poročenih zvezah, povečuje pa število zunajzakonskih zvez in samskih, nizka je nataliteta, ostaja vprašanje kontracepcije, splava ipd., predvsem pa so velike težave pri prenosu vere na mlajše generacije. Marsikje so narasli problemi družinskega življenja zaradi migracij in z njimi so povezana razbitja družin, povečujejo se razlike med revnimi in bogatimi, nastajajo težave, kako preskrbeti družine, povečuje se število otrok, ki živijo na ulici, idr. Mnogi tako menijo, da okrožnica *Humanae Vitae* papeža Pavla VI. (1968) in apostolska spodbuda *Familiaris Consortio* papeža Janeza Pavla II. (1981) o družini ne dajeta več zadoštnih odgovorov ne izzive krščanstva v sodobnosti. Pri tem je veliko manj pomembno vprašanje prilagajanja nauka okrožnice sodobnim razmeram kakor vprašanje iskanja novih načinov, kako bolje delovati za polno krščansko zakonsko in družinsko življenje, kako zakoncem in družinam bolj omogočiti polno življenje.

Zato ne čudi, da bo sinoda skušala temo družine obravnavati široko in da je dinamika sinodalnega dela prinesla nekaj novosti (Bahovec 2014). Papež Frančišek je želel, da sinodalno delo poteka dvosmerno, vključujoč škofove, duhovnike, teologe in (poročene) laike ter vse druge, ki so z družinsko temo povezani. Glede deleža laikov lahko prepoznamo tri vidike. Najprej molitvenega: papež je večkrat povabil vernike, zlasti družine, k molitvi za sinodo. Drugič, udeležba na sinodi: na sinodi bo sodeloval precej večji delež poročenih ljudi, kakor je bila to praksa do sedaj. Tretjič, zavedati se stanja in skupaj iskati pot naprej: sinoda želi na nov način prisluhniti življenju vernih laikov, jih povprašati glede zakonskega in družinskega življenja, glede lepote in težav življenja. Tako so v tretjem delu vatikanskega pripravljalnega dokumenta mnoga vprašanja, ki zadevajo življenje zakoncev in družin in pastoralo. Izziv teh vprašanj je tudi jedro našega prispevka. Ker smo o ciljnih in dinamiki sinodalnega dela več pisali drugje (Bahovec 2014), na tem mestu opozorimo le na nekaj ključnih točk:

1. Vsebina sinode je družina kot subjekt evangelizacije in kot vir za evangelizacijo.
2. Sinoda želi k družinskemu življenju pristopiti celovito, zato skuša pogledati v vsako življenjsko situacijo in se navezati na razumevanje družine v različnih kulturah človeštva.

3. Med ključnimi poudarki je razvoj pristnosti osebe kot osebe. Velja opozoriti, da je glede tega, kaj človeka dela polno človeškega, v zahodni družbi precej različnih pogledov, to pa kaže na veliko nepoznavanje in/ali nesprejemanje temeljne krščanske antropologije človeka v zahodni družbi. Človek ni le posameznik, ampak kot oseba bitje odnosov in skupnosti, kulturne ukoreninjenosti in duhovne presežnosti (Bahovec 2005, 76–81; 94–101).

4. Povabilo na odgovarjanje na vprašalnik je bilo poslano vsem škofovskim konferencam (in na mnoge druge naslove, tudi nekaterim cerkvenim združenjem, organizacijam, posameznikom). Za odgovore naj bi se obrnili predvsem na laike. Kakor so poudarili pripravljavci sinode, vprašalnik ni mišljen kot gola sociološka raziskava, ampak je del celotnega procesa, ki ima v osrčju vprašanje evangelizacije in refleksijo, kakšno mesto ima pri tem lahko družina in kako to uresničiti.

V prispevku se osredotočamo predvsem na tiste dele vprašalnika, o katerih je bilo mogoče pridobiti kvantitativne empirične podatke. Predstavili bomo rezultate slovenskega sinodalnega vprašalnika (anketna vprašanja je poslala slovenska škofovska konferenca), točneje: to je kvantitativni empirični del odgovorov, do katerih smo imeli dostop. Na več mestih bomo vključili empirične podatke različnih raziskovanj javnega mnenja in svojih lastnih intervjujev, ki dopolnjujejo sliko stanja v Sloveniji. Na nekaj mestih bomo vključili objavljene rezultate anket nekaterih drugih škofovskih konferenc in poudarke zbirnih rezultatov vseh v Vatikan prispelih odgovorov, kakor jih prinaša *Instrumentum laboris*, delovni dokument za sinodo.

## 2. Vprašalnik in nekateri odzivi nanj

Vatikanski vprašalnik je razdeljen na osem vsebinskih sklopov. Poudarki posameznih sklopov so: 1) razširjenost, poznavanje in sprejemanje nauka o družini, kakor to izhaja iz Svetega pisma in iz cerkvenega učenja; 2) razumevanje zakonske zveze glede na naravni zakon; 3) pastoralna skrb Cerkev za družine in evangelizacija; 4) pastoralna skrb za družine v posameznih težavnih situacijah; 5) vprašanja, ki zadevajo zvezo oseb istega spola; 6) vzgoja in izobraževanje otrok v (cerkveno, zakonsko) »neurejenih« zakonih; 7) odprtost za življenje; 8) odnos med družino in osebo. Na koncu je še odprto vprašanje, namenjeno drugim izzivom in predlogom.

Zelo kmalu po objavi pripravljalnega dokumenta se je pokazalo, da dokumenta – zlasti pa vprašalnika – vsi ne razumejo enako. Nekateri škofovski konference so na podlagi dokumenta hitro pripravile anketni vprašalnik, v katerega so vključile tudi zelo pereča vprašanja zakona in družine, in ga bolj ali manj odprle izpolnjevanju vernikov. Druge so bile glede vprašanj bolj zadržane, pa tudi odgovarjanje ni bilo na voljo širšemu krogu ljudi, ampak so se obrnili le na nekatere skupine. Kakorkoli že, po poročanju Vatikana je odgovore na vprašalnik poslala velika večina škofovskih konferenc. Nekateri škofovski konference so rezultate anket tudi



javno objavile, v celoti ali deloma (med njimi Nemčija, Švica, Anglija, Luksemburg, Belgija, Francija, Irska in Malta), in nekatere teh odgovorov bomo v prispevku lahko upoštevali.

Slovenska škofovska konferenca je na podlagi pripravljalnega dokumenta pripravila dva vprašalnika: enega za duhovnike, redovnice in (druge) pastoralne delavce, drugega za laike. Razlikovala sta se predvsem v odprtih vprašanjih, saj je prva skupina lahko odprto odgovarjala na vsa zastavljena vprašanja v »vaticanskem dokumentu«, vprašalnik za laiki pa je imel večinoma le kvantitativna vprašanja. Večina kvantitativnih vprašanj je bila enaka za obe skupini. Odgovore je škofovska konferenca prejela konec decembra in v začetku januarja.

Anketne odgovore bomo pogledali po vsebinskih sklopih vaticanskega vprašalnika. Vmes bomo na nekaterih mestih, kakor rečeno, poleg kvantitativnih odgovorov upoštevali še svoje lastne pridobljene podatke iz intervjujev, opravljenih spomladi 2014. Opozoriti je treba, da vseh vprašanj vaticanskega vprašalnika ni mogoče preoblikovati v kvantitativno anketno vprašanje, nekaterih možnih pa slovenski vprašalnik ni vseboval.

## 2.1 Anketni vzorec

**N**a vprašalnik za pastoralne delavce je odgovorilo 244 oseb, od tega 76 % moških in 24 % žensk; 48 % (116) je bilo škofijskih duhovnikov, 16 % redovnikov duhovnikov, 18 % redovnic, 5 % redovnikov laikov, 6 % stalnih diakonov in 7 % laikov. Skoraj polovica jih je bilo iz ljubljanske škofije, iz drugih škofij pa precej sorazmerno z velikostjo škofije. V vzorcu očitno prevladuje moška in duhovniška populacija.

Na vprašalnik za laike je odgovorilo 689 (44 %) moških in 885 (56 %) žensk. V vzorcu – statistično glede na slovensko populacijo kristjanov – izrazito nadpovprečno izstopajo cerkveno poročeni (80 %), visokošolsko ali bolj izobraženi (59 %), prebivalci podeželja (44 %) in verniki iz ljubljanske nadškofije (65 %). Prilagamo še nekaj drugih podatkov: glede na stan je samskih 16 %, po 2 % pa ovdovelih in teh, ki živijo v zunajzakonski skupnosti, manj kakor 1 % pa je samo civilno poročenih oziroma ponovno poročenih; z manj kakor srednješolsko izobrazbo jih je manj kakor 6 %, s srednješolsko pa 22 %. To pomeni, da je vzorec zelo specifičen in ne odseva slovenske populacije kristjanov. To je zelo ozek krog vernikov, katerih velika večina je vključena v katero od skupin v cerkvi – le 7 % ni članov nobene skupine, veliko jih je pa v več skupinah! Kar 60 % jih je članov župnijskih pastoralnih svetov, 29 % je cerkvenih pevcev in pevk, 46 % članov zakonskih skupin, 26 % članov laičnih gibanj, združenj in skupnosti, 16 % katehistov in katehistinj, 11 % jih deluje v Karitasu, 5 % je skavtov in 3 % ministrantov, 8 % pa jih je v drugih skupinah. To se kaže tudi v odgovorih glede vernosti: manj kakor enkrat na teden jih gre k maši le 3 %, 65 % vsak teden in kar 32 % večkrat na teden. Od odgovarjajočih jih navadno vsak dan moli, premišljuje o Bogu ali podobno kar 77 %, vsaj večkrat na teden nadaljnjih 18 % in le 5 % enkrat na teden ali redkeje. Skoraj polovica (45 %) jih navadno moli v družini vsak dan (ali so molili, ko so bili v družini),

nadaljnjih 24 % večkrat na teden, 12 % vsaj enkrat na teden, le 16 % pa redkeje in 3 % nikoli. To je torej izrazito ožje jedro kristjanov: vzorec ne predstavlja slovenskih kristjanov, ampak zajema le te, ki so v Cerkev zelo močno vključeni in so zelo verni. To se kaže tudi pri vprašanju poročenim o vernosti sozakoncev: le 3 % jih ne veruje, manj kakor 0,5 % pa je drugače verujočih.

## 2.2 Zakonska zveza in družina v Svetem pismu in v cerkvenem učenju in glede na naravni zakon

V vatikanskem vprašalniku so tema dvema področjema namenili po štiri podvprašanja. Sprašujejo o poznavanju nauka, o sprejemanju (kjer ga poznajo), o težavah pri uresničevanju in o načinih (pastoralnih načrtih), kako Cerkev širi nauk med kristjani. Posebej jih zanima tudi odnos necerkvenega okolja do nauka in »kulturni dejavniki, ki ovirajo polno razumevanje cerkvenega učenja o družinskem življenju«. Glede naravnega zakona so vprašanja o tem, kako ga sprejemajo verniki in neverni in kakšni sta teorija in praksa, ki oporekata sprejemanju naravnega zakona o zvezi med moškim in žensko. Posebej je govor o »antropoloških predstavah, ki pogojujejo diskusije o naravnem temelju družine«.

Anketni del slovenskega vprašalnika je o teh vidikih imel le par vprašanj. Na vprašanje »Ali poznate nauk Cerkve o zakonu in družini?« jih je skoraj dve tretjini (63 %) odgovorilo, da »delno«, točno petina (20 %) »zelo dobro« in nekoliko manj »bolj slabo«. Le 2 % ga »ne pozna«. Pastoralnim delavcem je bilo zastavljeno nekoliko drugačno vprašanje: »Kakšno je pri nas poznavanje svetopisemskih besedil in dokumentov drugega vatikanskega koncila: *Gaudium et Spes*, *Familiaris consortio* in drugih dokumentov pokoncilskega učiteljstva o vrednosti družine v nauku katoliške Cerkve?« Velika večina jih meni, da prevladuje »nepopolno poznavanje« (56 %) oziroma »nepoznavanje« (35 %).

Glede odnosa okolja zunaj Cerkve do nauka velika večina laikov meni, da je ali »deloma sprejet« (47 %) ali »zavrjen« (39 %); desetina ni vedela odgovoriti. Pri pastoralnih delavcih so odgovori precej podobni, le nekaj več je odgovorov, da je »zavrjen« (47 %).

Zanimivo, tudi med pastoralnimi delavci se kar polovica (49 %) »ne strinja« (dodatnih 6 % se »sploh ne strinja«), da »verniki sprejemajo cerkveni nauk o zakonski zvezi in družini v celoti«. Strinja se jih 26 %, drugi so neodločeni. Laiki tega vprašanja niso imeli.

Glede zakonske zveze odgovori kažejo, kako se velika večina vprašanih laikov (89 %) in pastoralnih delavcev (93 %) popolnoma strinja, da je »zakonska zveza po naravi zveza enega moškega in ene ženske«. Drugačni pa so odgovori, ko se sprašuje o mnenjih o vernikih nasploh. Na vprašanje pastoralnim delavcem: »Ali verniki nasploh sprejemajo pojem naravnega zakona kot vezi med možem in ženo?« jih približno dve tretjini (64 %) meni, da ga »večinoma sprejemajo«, okoli četrtnina (23 %) ga »deloma sprejema«, 6 % v celoti sprejema in 6 % ga v glavnem ne sprejema.

Podatki kažejo, da je poznavanje učenja Cerkve o zakonski zvezi in družini v Sloveniji zelo šibko in da ne le širša družba, ampak tudi mnogi verniki nauka ne

sprejemajo, predvsem pa obstaja velika razlika med naukom in življenjsko prakso. Tako, denimo, podatki cerkvene priprave na zakon iz leta 2009 kažejo, da v času priprave le 43 % parov ni živelo skupaj, vsi drugi pa so živeli skupaj (18 % že več kakor tri leta in 21 % po dve ali tri leta). Glede na več kakor 900 vprašanih imamo raziskavo lahko za reprezentativno.<sup>1</sup> To je zelo »veren« vzorec: skoraj 90 % je bilo (globoko) vernih, 36 % jih je hodilo vsak teden ali pogosteje k maši in še 19 % vsaj enkrat na mesec. Tudi podatek, da je velika večina vprašanih obiskovala različne skupine ali/in srečanje mladih ali je (bila) dejavna v pevskih zborih ali pri animatorskem delu – le 27 % jih ni bilo pri vsaj eni takšnih dejavnosti, veliko pa pri dveh ali več –, poziva k temeljitem premisleku. Na tem mestu predlagamo dve tezi, ki si resda ne nasprotujeta. Podatki, da je na pripravah na zakon tako velik delež mladih, ki so v različnih skupinah ipd., po eni strani kažejo, da mnogi mladi pred poroko živijo skupaj, a bi radi »uredili« situacijo. Drugače rečeno, s precejšnjo verjetnostjo lahko trdimo, da pretekla vključenost v skupine in druge dejavnosti vpliva tudi na to področje življenja, in to kot spodbuda, da se zveza sčasoma uredi s poroko, manj pa kot dejavnik, da pari pred poroko ne bi začeli živeti skupaj. Majhno število mladih, ki niso (bili) vključeni nobeno od omenjenih skupin ali dejavnosti, namreč kaže na to, da mladi kristjani, ki takšne izkušnje nimajo, še manj skušajo svojo zvezo potrditi s poroko. Opozoriti pa je treba, da nekateri mladi pari žive skupaj spolno vzdržno. Točnih podatkov o tem nimamo – poznamo pa nekaj pričevanj, a precej verjetno takšne oblike skupnega življenja ne prevladujejo.

Po drugi strani podatki dokaj očitno kažejo, da mnogim mladim kljub obilo ukvarjanja z njimi in kljub njihovem prostovoljnemu delu v Cerkvi nekako ni posredovan smisel pomembnih vsebin krščanske zakonske zveze (in tudi ne širših kulturnih vsebin zakona). Možna je tudi interpretacija, da bi resda radi tako živeli, a nimajo moči, da bi to uresničili. Kakorkoli že, menimo, da je eden glavnih razlogov za takšno ravnanje v vplivu prevladujoče kulture. V raziskavi pred dvema letoma (SJM 2012/1) se jih je, denimo, 73 % vprašanih strinjalo, da je »povsem v redu, če par živi skupaj, ne da bi se nameraval poročiti« (23 % se jih je močno strinjalo), in le 15 % se jih ni strinjalo (po SJM 1993/2 je bilo prvih 55 %, drugih pa 26 %). Po isti raziskavi se jih s tem, da bi se »ljudje, ki hočejo imeti otroke, morali poročiti«, strinja 23 %, ne strinja pa 60 % (po SJM 1993/2 je bil delež prvih 40 %, drugih pa 45 %).

Načinov, kako kultura vpliva na življenje, je več. Denimo: če večina znancev ravna po nekih določenih vrednotah, normah in navadah, marsikdo začne delati enako; to se mu zdi normalno. Človek bi bil rad sprejet v družbi (ne izstopati in ravnati podobno pa je pogosto pogoj za sprejemanje). Takšna oseba v notranjosti ne prepozna potrebe po drugačnosti ali je osebno ali glede odnosov prešibka, da bi drugačnost udejanjila, da bi se znala in zmogla upreti prevladujoči mentaliteti. Kakorkoli že, menimo, da je treba dobro premisliti, zakaj pastoralnemu delu z mladimi uspe le majhnemu deležu prenesti nekatere ključne vsebine krščanstva glede zakonske zveze in družine.

<sup>1</sup> Raziskava o zakonu in družini je vključila 942 udeležencev tečajev in šol za zakon letu 2009. Potekala je v okviru Teološke fakultete pod vodstvom Vinka Potočnika.

Dodati je treba, da glede neskladja med učenjem Cerkve in življenjem kristjanov Slovenija ni izjema. To se že dolgo lahko razbere iz raziskovanj javnega mnenja, o tem so poročale vse evropske škofovske konference, ki so objavile rezultate ankete v celoti ali delno, takšno stanje pa je razvidno tudi iz povzetka raziskav v *Instrumentum laboris*. Anketa v Franciji, ki je temu vprašanju namenila precej pozornosti, je pokazala, da je razkorak med naukom Cerkve in pogledi in življenjsko prakso krščanskih parov posebej velik pri vprašanih kontracepcije in kohabitacije, glede pristopa k zakramentom ločenih in glede ponovno civilno poročenih (Radio Vatikan 2014a). Podobno velja za mnoge druge dežele. Tudi v razmeroma precej verna Irski je dublinski nadškof Diarmuid Martin izpostavil, da je katoliško učenje o uravnavanju rojstev, kohabitaciji, istospolnih odnosih in o ločitvi »nepovezano z dejanskimi življenjskimi izkušnjami družin – in to ne samo med mladimi«. Mnogi irski katoličani »cerkveno učenje v najboljšem primeru razumejo kot nestvaren ideal /.../, med teorijo in prakso je vrzel, praznina« (Kelly 2014). Obstajajo resda tudi izjeme: na Malti jih med 7000 ljudmi, ki so odgovorili, kar 70 % meni, da »sprejemajo cerkveno učenje o družinskem življenju, čeprav jih 44 % izjavlja, da je težko slediti« (Coday 2014).

Na podlagi vseh anket torej *Instrumentum laboris* sklepa, da ljudje – tudi kristjani – slabo poznajo cerkvena stališča o družini, med katoličani pa imajo mnogi, ki jih drugače poznajo, s sprejemanjem teh stališč v celoti velike težave. Dokument je prepričan, da se je pri učenju treba bolj osredotočiti na bistveno – poziva, demimo, k premiku, premiku, da se prek vsakega moralizma ponovno odkrije globoki antropološki smisel zakonskega življenja.

Vendar pa odgovori kažejo tudi na drugo plat družinskega življenja. Družina je še vedno najbolj pomembno okolje življenja ljudi – enako kažejo praktično vse raziskave javnega menja za celotno populacijo: družina je ljudem ne glede na starost najbolj pomembna v življenju (bolj kakor delo, prosti čas, prijatelji itd.). Družina ima središčno vlogo za vsakega člana, a družinsko življenje je treba bolj podpreti. Glede tega je treba priznati to, kakor je pokazala anketa v Franciji, da je sedanja pastorala nezadostna. Zaradi spremenjenih okoliščin življenja mnogi družinski člani ne znajo ali ne zmorejo polneje živeti družinskega življenja in si močno želijo, da bi Cerkev našla nove načine delovanja v družinski pastoralni, ki bi bolj ustrezale življenju v sodobni družbi in bi bolj pomagale tistim družinam, ki so odprete in prosijo za pomoč. Kako do tega? Zgled: francoski kristjani so poudarili, da bi bil primeren pristop, ki ni moralističen (nauk), ampak izhaja iz konkretnih izkušenj ljudi in poteka v dvosmerni komunikaciji medsebojnega poslušanja. Tudi tu lahko v več elementih prepoznamo dinamiko štirih korakov, o kateri smo več pisali v drugem članku o sinodi: priznati in poslušati, z analizo poglobiti vedenje, (duhovno) reflektirati in ovrednotiti, delovati (Bahovec 2014).

Glede stanja v Sloveniji je dobro dodati, da vendarle nismo »povprečna« evropska družba. Nekatere zadeve so v Sloveniji bolj pereče in nekako »štrlimo« iz povprečja. Slovenija sodi med države, ki imajo najnižje število porok na 1000 prebivalcev. Zelo izstopamo tudi po permisivnosti: če vzamemo za mero sprejemljivost ločitve, splava, predzakonskih odnosov ipd., smo ena najbolj permisivnih evropskih

držav, zelo blizu najbolj permisivnima Švedski in Nizozemski in veliko bolj permisivni kakor sosednje dežele ali primerljive katoliške dežele (osebna raziskava podatkov Evropske raziskave vrednot, EVS 2008).<sup>2</sup> Po drugi strani je v krščanstvu pri nas še veliko moralizma, skoraj janzenističnega tipa. V enem od intervjuju je neka vprašana rekla, da nekateri duhovniki še vedno z »moralno gajžlo« pritisakajo na življenje laikov. Menimo, da je prav razcep med močno izraženima poloma, med permisivnostjo in »ozkim« moralizmom, eden osrednjih problemov zakonske in družinske problematike. Izhod vidimo v držji, ki morale ne živi kot zahteve »postave«, imperativnih pravil, ampak kot »samoumevni izraz« zvestobe odnosom – medsebojnim odnosom med ljudmi in do Boga. Če je vir morale odnos ljubezni (ljubezni v takšnem smislu, kakor o njej piše sv. Pavel), je morala samoumevna posledica in ne pravilo ali postava, ki jo družba postavlja od zunaj ali zgolj iz razumskega ideala.

### 2.3 Pastoralna skrb za družine: spremljanje družine, vera in zakonske/družinske težave

Slovenski vprašalnik je temi pastoralnega dela za zakon in družino posvetil precej vprašanj, ki segajo od priprave na zakon in spremljanja zakonskega in družinskega življenju do soočenja s težavami in do (pastoralne) pomoči družinam v težavah.

Glede priprava na zakon je točno polovica poročenih laikov menila, da jim je pomembno pomagala oblikovati zakonsko in družinsko življenje; tretjina je izbrala odgovor manj pomembno, 6 % pa meni, da jim ni pomagala (11 % (starejši) ni imelo priprave).

Zanimivi so tudi podatki o vlogi vere. Kar trije od štirih menijo, da »mnoge krize vere (tudi opustitev molitve in obredov) močno vplivajo na družinsko življenje« (zelo veliko: 24 %, veliko: 50 %, srednje: 24 % in malo; le 3 %). Velika večina odgovorov kaže na to, da je »vera v moč zakramentov bistvena opora pri reševanju zakonskih težavah«. S tem se popolnoma strinja več kakor polovica vprašanih (57 %), strinja pa 36 %. Le 2 % se jih (sploh) ne strinja, 5 % pa je neodločenih. Odgovori tudi kažejo, da je za kvalitetno zakonsko življenje izjemno pomemben vidik srečavanja po malih skupinah verske identitete: kar 94 % laikov meni, da »srečavanje v malih skupinah (molitvene, zakonske, mladinske in biblične skupine, pevski zbori itd.) pomaga k bolj kvalitetnemu družinskemu življenju«.

Opozoriti pa je treba, da je treba biti pri interpretaciji teh podatkov pozoren na vzorec: kakor smo zgoraj opozorili, vzorec laikov ne pomeni preseka slovenskih kristjanov, ampak le zelo ozek, zelo veren in večinoma angažiran del kristjanov.

<sup>2</sup> Primerjalna analiza podatkov ISSP projekta te ugotovitve potrjuje (Malnar 1999). V projekt je bilo vključenih več držav, ki niso del Zahodne in Srednje Evrope, med njimi Rusija, ZDA, Japonska in Avstralija. V Sloveniji se po tej raziskavi pokaže tudi pomembni vidik razumevanja kohabitacije: če se vpraša po tem, ali ..., je Slovenija najbolj permisivna, če pa vprašamo po dejanskem stanju kohabitacije, je tega – primerjalno gledano – precej manj kakor v skandinavskih državah in celo manj kakor v Avstriji (Malnar 1999, 230–231).

	Laiki			Pastoralni delavci		
	Da, v večini vidikov	Le v nekaterih vidikih	Ne	Da, v večini vidikov	Le v nekaterih vidikih	Ne
Cerkev dovolj in na pravi način podpira družino, da bi ta mogla izpolniti svoje vzgojno poslanstvo?	76,7*	21	2,3	71,6 **	24,9	3,5
Ali se vam zdi, da Cerkev, župnija in druge ustanove nudijo dovolj spodbude in pomoči za versko življenje v družini?	50	44,9	5,1	Niso bili vprašani		
Ali se čutite [za laike: Ali so duhovniki in drugi pastoralni delavci] dovolj izobraženi in usposobljeni za delo z družinami?	27,9	59,9	12,2	28,4	60,9	10,7
Ali se vam zdi, da duhovniki in drugi, ki se v okviru Cerkve ukvarjajo z mladimi, primerno sooblikujejo mlade za njihovo bodoče družinsko življenje?	31,6	60,5	7,9	25,9	62,9	11,2

**Tabela 1:** Mnenje o pastoralnem delu Cerkve za družino (v %).

Poglejmo si mnenja o usposobljenosti duhovnikov za delo z družinami (Tabela 1). V obeh skupinah jih okoli 60 % meni, da so duhovniki izobraženi in usposobljeni »le v nekaterih vidikih«. Zelo podobni so tudi odgovori o tem, kako duhovniki in drugi, ki se v okviru Cerkve ukvarjajo z mladimi, sooblikujejo mlade za njihovo prihodnje družinsko življenje. Po našem mnenju ti rezultati bolj kakor to, da bi bilo dobro bolj usposobiti duhovnike in druge, kažejo, kako bi bilo smiselno razmišljati v smeri medsebojne pomoči med duhovniki in v delo dejavneje vključiti laike. Na področjih, kjer je nekdo bolj slabo usposobljen ali nima dovolj izkušenj, poguma za delo ali česa tretjega, bi bilo pametno spregovoriti o skupnem prizadevanju. To zajema dva vidika. Možna pot je, da se nekatere dejavnosti izvajajo medžupnijsko ali da en duhovnik prevzame specifično delo v več župnijah. Drugi vidik pa je, da se k delu pristopi bolj timsko, skupnostno, denimo kot skupno delo duhovnikov in laikov. Vendar ni bistveno le to, da bi bili laiki (potrebni) pomočniki, temveč da se oblikujejo možnosti za skupno refleksijo in za enakovredno delovanje.

Pomembni vidik pastoralnega dela je podpora in pomoč družinam v različnih kriznih situacijah. Anketno vprašanje je bilo: »Kako močno pomaga pomoč in podpora navedenih ljudi, ko se zakoncji srečajo s krizo v zakonu, s problemi s partnerjem ali vzgojnimi težavami?« (Tabela 2) Laiki največjo moč prepoznavajo v malih skupinah in znotraj sorodstvenih in prijateljskih vezi. Manjšo moč pripisujejo pomoči duhovnikov, redovnic in drugih pastoralnih delavcev ter zakonskih svetovalcev in terapevtov. Ker sta skupini dokaj homogeni, lahko z veliko zanesljivostjo sklepamo, da imajo živa skupnostna območja, kjer ljudje delijo življenje, večjo moč podpore in pomoči kakor pa območja posamičnih medosebnih stikov. Drugače rečeno, različne oblike skupinskega/skupnostnega življenja imajo velik pomen za

\* Od tega 15,2 % v vseh vidikih

\*\* od tega 14,2 % v vseh vidikih.

družinsko življenje; to se včasih ne ovrednoti dovolj. Vključenost v takšna okolja očitno človeku dajejo moč, ki je celo večja, kakor se prejme samo iz neposrednih odnosov. Sami menimo, da se obe območji medosebnih stikov, individualni in skupinski/skupnostni stiki, dopolnjujeta. Vendar pa ima zgolj medosebni stik, ki ne vodi k skupnostni povezanosti, manjšo moč, kakor kadar sta obe območji povezani. Različne raziskave tudi kažejo, da je podpora malih skupin večja, če je oseba vključena v več malih skupin – in te skupine segajo v različne družbene okvire (Bahovec 2005, 155–161).

Glede malih skupin omenimo še, da je v vzorcu laikov v zakonsko skupino vključenih okoli 54 % poročenih (46 % vseh oseb), okoli 10 % pa je izbralo odgovor »Ne, a bi se z veseljem vključil/a«. Drugače povedano, v male skupine bi se vključilo še kar precej kristjanov, saj je potreba močna celo med poročenimi člani župnijskih pastoralnih svetov in/ali laičnih gibanj, ki prevladujejo v vzorcu.

	Zelo	Srednje	Malo	Nič
Sorodniki in prijatelji	35,9	42,4	20,0	1,8
Zakonski svetovalci in terapevti	25,7	51,1	21,4	1,8
Duhovniki, redovnice in drugi pastoralni delavci	25,0	50,6	22,4	2,0
Zakonske skupine in druge male skupine v Cerkvi	39,2	44,2	14,6	2,0

**Tabela 2:** *Kako močno pomaga pomoč in podpora navedenih ljudi, ko se zakonci srečajo s krizo v zakonu, s problemi s partnerjem ali vzgojnimi težavami (v %)?*

Glede vzgoje odgovori kažejo zelo dobro podobo Cerkve. Ker 78 % laikov je odgovorilo, da Cerkev v vseh ali večini vidikov »dovolj in na pravi način podpira družino, da bi ta mogla izpolniti svoje vzgojno poslanstvo« (Tabela 1). Podatki v Tabeli 3 kažejo, da obe skupini pripisujeta družini osrednje mesto za prenos vere na mlajšo generacijo, sledijo okolje vrstnikov, potem župnijsko okolje in posebni dogodki. Med odgovori obeh skupin vprašanih ni večjih razlik.

Vendar pa se ta odlična slika spremeni, ko se vpraša o nekaterih drugih vidikih. Tako, denimo, le okoli polovica laikov meni, da Cerkev, župnije in druge ustanove »v večini vidikov« dajejo spodbude in pomoč za versko življenje v družini. Predvsem se je treba zamisliti glede prenosa vere na mlajše generacije. Na vprašanje: »Do katere mere se vam zdi, da danes družine uspešno prenašajo vero na mlajše generacije?« praktično nihče ne odgovori, da zelo uspešno; da deloma uspešno, jih meni okoli dve tretjini (64 %), tretjina (34 %) pa, da malo uspešno.

	Laiki				Pastoralni delavci			
	Zelo	Srednje	Malo	Nič	Zelo	Srednje	Malo	Nič
Družinsko okolje	94,0	5,6	0,4	0,0	94,7	5,3	0,0	0
Okolje vrstniških skupin (veroučnih, mladinskih skupin, skavti itd.)	69,7	28,5	1,8	0,0	61,2	35,6	3,2	0,0
Župnijsko okolje	42,0	48,5	9,2	0,3	38,6	49,7	11,6	0,0
Posebni dogodki, kot so romanja, mladinska srečanja, duhovne vaje, oratoriji itd.	46,6	44,4	8,9	0,1	43,0	47,9	8,6	0,5

**Tabela 3:** *Koliko so po vašem mnenju za prenos vere na mlajšo generacijo pomembna naslednja okolja (v %)?*

Na tem mestu je smiselno vključiti druge raziskave, ki imajo tudi vprašanje o vzgojnem stilu družin. Poglejmo dve: evropsko/svetovno raziskavo vrednot (v daljšem časovnem razponu) in zgoraj omenjeno raziskavo med udeleženci priprave na (cerkveni) zakon iz leta 2009. Tabela 4 kaže, da Slovenci pri vzgoji vsaj od leta 1995 dalje vernosti ne pripisujemo prav velikega pomena: med petimi izbranimi lastnostmi, ki jih otroci pridobijo doma od staršev, ima manj izbir od vernosti le domišljija. Podrobnejša analiza Svetovne raziskave vrednot (WVS) iz leta 2011 kaže, da se je za vernost kot eno od izbranih vsebin prenosa odločilo 38 % vseh, ki verjamejo v Boga, 33 % vseh rimskokatoličanov in 36 % vseh, ki se čutijo verne ne glede na to, ali obiskujejo obrede ali ne (pri tem je treba opozoriti, da v raziskavi število izbir ni bilo omejeno na največ pet). Vernost so v polovici ali večjem deležu izbrali samo tisti, ki sodijo vsaj v eno navedenih kategorij: Bog je zelo pomemben v njihovem življenju; vsaj enkrat na mesec gredo k sveti maši; molijo več kakor enkrat na mesec.

	1995	1999	2005	2008	2011*
Lepo vedenje	–	–	–	73	–
Samostojnost	72	70	83	64	88
Trdo delo	33	29	34	29	51
Občutek za odgovornost	71	76	74	65	83
Domišljija	8	12	16	6	26
Strpnost in spoštovanje do drugih	72	70	75	64	81
Varčnost	40	35	40	29	55
Odločnost, vztrajnost	49	54	63	41	65
Vernost	19	18	16	13	23
Nesebičnost	30	38	38	27	44
Ubogljivost	28	25	31	19	41
Izražanje samega sebe	–	–	–	–	49

**Tabela 4:** *Spodaj so navedene nekatere lastnosti, ki jih otroci lahko pridobijo doma od staršev. Katere od njih so po vaši oceni posebno pomembne? Prosim, izberite jih največ pet (v %). Vir: EVS in WVS za Slovenijo*

\* V raziskavi WVS 2011 ni bilo omejitev na do pet lastnosti (zato so tudi pri vseh lastnostih višje vrednosti).



Udeležencem priprave na zakon je bilo zastavljeno podobno, a nekoliko drugače oblikovano vprašanje: »Kako pomembne se ti zdijo stvari (vrednote), ki naj bi jih starši (družina) otroku privzgojili in mu jih dali na njegovo življenjsko pot?« Vprašani so odgovarjali na vsako vprašane posebej, tako do so izbrali številke na lestvici od 1 do 10, pri tem je 1 pomenilo »Sploh ni pomembno«, 5 »Srednje pomembno« in 10 »Zelo pomembno«. Odgovor »Močna osebna vera, globoko versko prepričanje« je med devetnajstimi rečmi prejel najnižje povprečje – ljudem je bil najmanj pomemben: povprečje 7,6 % deli z odgovorom »Ustvarjalnost in fantazija«, blizu pa je »Narodna zavest, ljubezen do domovine« (7,8). Za primerjavo, povprečne vrednosti za »Veselje do življenja, življenjska radost«, »Poštenost«, »Iskrenost, pristnost«, »Delovne navade (za resno in pošteno delo)«, »Samostojnost, neodvisnost«, »Čut odgovornosti« in »Spoštovanje drugih in njihove kulture« se gibljejo med 9,7 % in 9,3 %. Več od 9 % imata tudi »Lepo vedenje« in »Čut solidarnosti«. Očitno je, da prenos vere na otroke tudi vernim staršem ni niti prioriteta niti povprečna vsebina vzgoje, ampak sodi v skupino manj pomembnih vsebin vzgoje – izjema je le ozka skupina zelo močno vernih.

Menimo, da se je nad tem treba zamisliti. Podatki resda kažejo samo del stvarnosti in bi bilo zagotovo treba poglobiti raziskovanje, a kljub temu lahko iz njih povlečemo nekaj sklepov. Staršem vernost ni eden ključnih elementov vzgojnega stila, zato nadaljevanje upada vernosti pri mlajših generacijah ne bi smelo biti presenečenje. Pri delu z mladimi in s starši se je tega treba zavedati, zato bo treba bistveno več narediti za prebujanje smisla verovanja kakor pa za predajanje (golega) znanja o verovanju in za posredovanje zunanjih oblik verskega življenja. Sodobni človek je v veliki meri izgubil smisel za verovanja, zato mu zgolj informacije ne pomagajo; brez posredovanja (med)osebnega smisla odrešenja tudi dobre moralne usmeritve hitro ostanejo bolj zunanja pravila kakor osebno ponotrane usmeritve. Bistveno bolj potrebno je posredovanje vere kot izkustva, ki povezuje doživljanje, refleksijo (in s tem vse miselne zmožnosti, razum, um in intuicijo), spomin in simbolno presežnost. V tem kontekstu bi spomnili tudi na vzporedni članek o sinodi, v katerem smo prikazali več papeževih poudarkov glede sinode in družinskega življenja. Ti podatki zelo dobro kažejo potrebno smer prenove: razvijati kulturo bližine in poslušanja, bratstvo, dejavno sožitje vseh generacij, prenos žive tradicije in prebujanje vizije.

Glede zakonskega in družinskega življenja veliko mednarodnih raziskav postavlja vprašanje, kako pomembni so otroci za uspešen zakon. Odgovori Evropske raziskave vrednot iz let 1992 in 2008/2009 kažejo: okoli 70 % Slovencev meni, da so »zelo pomembni«, za več kakor 20 % pa so »precej pomembni«. Slovenci smo glede tega nad evropskim povprečjem. Anketa za laike je vsebovala zelo podobno vprašanje: »Kako močno se vam zdi, da so za zakonsko življenje pomembni otroci?« Skoraj polovica (45 %) jih je izbralo »zelo pomembni«, 47 % pa »pomembni«. Kljub nekoliko drugačni formulaciji vprašanja je razlika v odgovorih velika: zdi se, da verni laiki uspešno zakonsko življenje v manjši meri povezujejo z otroki, kakor to kažejo raziskave med vsemi odraslimi državljani (vzorec EVS). Menimo, da je to tako, ker je vzorec raziskave zajel tisto skupino ljudi, ki razlikuje med zakonskim in

družinskim življenjem in prepoznava pomembnost zakonske zveze (zveze same, tudi če otrok ni).

## 2.4 Druge vsebine vprašalnika

Glede drugih vsebin, katerih se dotakne vatikanski vprašalnik, slovenska vprašalnika nista imela veliko kvantitativnih vprašanj, deloma tudi zato, ker nekaterih vprašanj ni mogoče kvantificirati in se je pričakoval tekstni odgovor, do katerega pa ob času pisanja nismo imeli dostopa.

Glede vprašanja ločitve in ločenih sta obe vprašanji pokazali, da so spremembe potrebne in zelene. Tako okoli dve tretjini (65 %) vprašanih pastoralnih delavcev meni, da bi »Cerkev morala poenostaviti možnost razglasitve ničnosti zakona« (16 %: močno, 39 %: malo); nasprotnega mnenje, da to ni potrebno, je le tretjina (30 %) vprašanih, drugi pa niso vedeli odgovoriti. Drugo vprašanje se je navezovalo na to, ali so »ločeni ljudje v Cerkvi primerno sprejeti in jim Cerkev pomaga, kolikor more«. Odgovor »ne« je resda prevladoval, a bolj med pastoralnimi delavci kakor med laiki. Med pastoralnimi delavci se jih je strinjalo 24 % (med laiki 30 %), 42 % pa ne (med laiki 35 %) – drugi so bili neodločeni.

Poglejmo še nekaj drugih podatkov o družini, ki o njih govori vatikanski vprašalnik in jih lahko razberemo iz popisov prebivalstva in iz raziskav javnega mnenja. Po podatkih Statističnega urada Slovenije smo dežela z izrazitim padcem sklenitve porok: z več kakor 14 000 porok v letu 1970 smo padli na manj kakor 6000 porok v letu 2005; sedaj številka nekoliko narašča, a ostaja pod 7000 porok na leto, tako da smo med narodi z najnižjim koeficientom sklenjenih porok v Evropi. Število razvez se resda bistveno ne povečuje, saj je že v osemdesetih letih preseglo številko 3000, od tedaj pa le malo niha navzgor in navzdol.

O tem, koliko mladih (in tudi starejših) parov skupaj živi skupaj brez poroke, obstaja nekaj podatkov. Po popisih se je delež zakonskih parov z otroki od vseh družin z otroki zmanjšal z 80 % v letu 1981 na 69 % v letu 2002 (zadnji popis na terena); po registrskem popisu leta 2011 je takšnih zvez 55 %. V tem obdobju se je močno povečal delež zunajzakonskih partnerjev z otroki (leta 1981: 1,4 %; leta 2002: 7 %; leta 2011: 11 %) in enostarševskih družin (leta 1981: 18 %; leta 2002: 24 %; leta 2011: 33 %). Precej je višji tudi delež zunajzakonskih zvez brez otrok. Za oba zadnja popisa ne moremo dobro preveriti, kakšne so razlike med člani rimskokatoliške Cerkve in drugimi, ker popis iz leta 2011 teh podatkov nima, leta 2002 pa je delež neopredeljenih zelo velik. Vendar ni dvoma, da je med vernimi oblika skupnega življenja precej pereča – in to tudi med takšnimi, ki redno hodijo v Cerkev. Nekaj podatkov smo navedli že zgoraj.

Slovenija ima tudi eno najnižjih natalitet v Evropi (več kakor desetletje smo imeli stopnjo rodnosti okoli 1,3, zdaj se nekoliko povečuje, a je še daleč pod 2,1). V Sloveniji se že par let več kakor polovica otrok rodi materam, ki niso v sklenjeni zakonski zvezi. Pomembno je dodati, da bi bolj potrebovali podatek, koliko otrok se rodi v zvezah, v katerih oba starša živita skupaj in/ali nameravata živeti skupaj tudi naprej, a ga nimamo. Nekoliko si lahko pomagamo s popisnim podatkom. Po

svojih lastnih izračunih glede na popis leta 2002 je pri obeh starših živel 80 % otrok, mlajših od 6 let, in skoraj enako jih je mlajših od 25 let. To in drugi podatki (starost matere ob rojstvu prvega otroka, starost ob poroki itd.) razvidno kažejo, da so se zgodile spremembe življenjskega poteka družinskega življenja. Značilnost izpred desetletij: najprej poroka, potem skupno življenje in otroci, ne prevladuje več; sedaj se mnogi poročijo precej pozneje, kakor začnejo živeti skupaj, in pogosto tudi šele po otrokovem rojstvu. Nekako bi lahko rekli, da se šele ob otroku/otročih zavedo pomena poroke.

Omenimo še nekaj podatkov o odnosu med starši in otroki. Na vprašanje v EVS (2008), ali mora imeti moški/ženska otroke, da je njegovo/njeno življenje izpolnjeno, nekaj manj kakor 40 % Slovencev meni, da je tako – povprečje za vse evropske države, vključene v EVS, je precej višje, skoraj 50 %. Glede otrok se velika večina Slovencev strinja s tem, da »otrok potrebuje dom tako z očetom kot tudi z materjo, da bo srečno odrasel« (EVS 2008: 86 %, EVS 1992: 92 %). Drugačno sliko pa dajejo odgovori na vprašanje: »Če bi ženska sama rada imela otroka, ob tem pa si ne želi stalnega odnosa z moškim, ali vi to odobravate?«. Kar 59 % odgovorov je »Odobravam« (nasprotno pa 32 % v EVS 2008). Čeprav povsod vprašanje zadeva dvogeneracijski družinski odnos, se odgovori izrazito razlikujejo, če se vpraša po koristih otroka ali po željah (koristih, pravicah) ženske. To je ena od lastnosti sodobne zahodne družbe, s katero se ni mogoče soočiti tako, da bi se sklicevali na logiko ali razum, ampak kaže globljo rano naše kulture: naša družba pojave težko poveže med seboj, tudi če po naravnih zakonitostih sodijo skupaj. Živimo v družbi fragmentiranosti, nepovezanosti in razsrediščenosti (Bahovec 2009, 31–40) in to vpliva na vse, na verne in na neverne.

### 3. Namesto sklepa: pogledi iz globinskih intervjujev in smer, ki obeta

**N**a mnogo reči, ki jih vsebuje vatikanski vprašalnik, ni mogoče odgovoriti z empiričnimi anketnimi raziskavami. Nekaj odgovorov dajo strokovnjaki in praktiki, nekaj pa jih lahko pridobimo iz intervjujev. Na tem mestu se mi zdi primerno vključiti del odgovorov iz več globinskih intervjujev (narejeni so bili spomladi letos).

Nekdo je zelo jasno opozoril, da družina lahko postane predmet ideološke obravnave – pa ne le tistih, ki so ideološko proti krščanskemu pogledu. Zastavil je vprašanje »Ali se ti ne zdi, da nekateri v Cerkvi iz družine delajo ideologijo?« Strinjamo se z njim: isto vprašanje bi bilo treba zastaviti v marsikaterem krščanskem okolju. Ideološki govor ima več značilnosti, ki onemogočajo celovito in pristno razumevanje nekega pojava, v tem primeru družine. Omenimo dve: 1) ideološki govor ni odprt za primerno kritično presojo niti za mirno soočenje z drugim, ki je poleg poslušanja in čudenja temelj pristnega dialoga – ideološki govor ne prenese pristnega dialoga; 2) ideološki govor lahko vključuje veliko primernih moralnih pogledov, ne more pa sprejeti bistvene prvine krščanstva, odrešenosti, usmiljenja

in sprave. Neki drug intervjuvanec, poročen laik z veliko mednarodnih izkušenj, je menil: »V Sloveniji, se mi zdi, je glede zakonskih in družinskih zadev [v krščanstvu] toliko moralizma.« V tujini glede spolne morale ne opaža toliko napetosti kakor pri nas; pri nas pa – tako pravi – se zdi, da janzenistični moralizem ostaja del prevladujoče *formae mentis*.

Verjetno je to tudi eden od razlogov za opažanje: mama več otrok, ki je bila med tistimi intervjuvanci, ki so bili nad začetnim dogajanjem glede sinodi v Sloveniji razočarani, pravi takole: »Laiki smo malo žalostni nad vprašalnikom.« Več ljudi je vprašalnik doživelo. kakor da »Cerkve ne zanima, kakšno je življenje«. Pri tem so mislili na poglobitev dobrega in na priznavanje težav in slabega, z drugimi besedami, postavili so vprašanje, ali imamo radi resnico.

Druga intervjuvanka je opozorila na nekaj skušnjav glede družine. »Imeti lepo družino je lahko en sam egoizem, ko ti gre enako kot poganom. Gre za tvojo družino, da se dobro razumejo med seboj, da materialno dobro stoji, da so otroci uspešni. /.../ Pogosto se preveč govori o tem, da imamo le kristjani dobre družine – resnica je drugačna. Nekateri pogani imajo zelo lepe družine.« Res se potrudijo z vzgojo otrok, skrbijo za medsebojne odnose, dejavni so v okoljih, ki neposredno vplivajo na družino (šola, lokalnost, prostovoljstvo itd.). Glede na druge raziskave moramo reči, da so mnoge krščanske družine veliko preveč usmerjene v znotraj-družinsko življenje in ne živijo ravnovesja med vsemi dejavniki, ki vplivajo na življenje družine. Denimo, da med kristjani primanjkuje pristne civilne participacije – in to družbeno območje zelo močno vpliva na življenje družin, pogosto močneje kakor državni socialni programi in šolske institucije.

Druga zadeva, na katero je opozorila ista intervjuvanka, je, da se »v Cerkvi včasih postavljajo tako visoki standardi za družino, da to lahko vodi k obupu, vse do ločitev. Ker takih standardov ne moreš izpolnit. Potem o nečem sanjaš, a tega v resnici ni.« Zanimivo, da je podobno tezo postavil kardinal Kasper (Vatican Radio 2014) v predavanju konzistoriju na temo družine februarja 2014. Opozoril je na nevarnost nestvarnih in pretiranih pričakovanj o drugem: če oseba pretirano idealizira partnerja, »postavi pričakovanja tako visoko, da jih ni mogoče izpolniti«, in zanimivo, meni, da prav zato »mnogi zakoni ne uspevajo«.

Opozoriti želimo še na dva primera delovanja, ki pokažeta sadove šele na naslednjih generacijah. Poglejmo najprej izkušnjo tujega cerkvenega gibanja, ki je bilo v tedaj (pred okoli dvajsetimi leti), kolikor sem lahko razbral iz pogovora z raziskovalcem, omejeno na eno zahodnih držav. Imeli so številčne družine in veliko duhovniških poklicev. Vendar so otroci, ko so postali mladi odrasli, gibanje zavrnili. Zakaj? Temeljni razlog, tako je pokazala raziskava, je bil v tem, da se je v gibanju vzpostavil način življenja, ki ni bil dovolj odprt do izzivov sveta, gradil je obliko, ki je v več vidikih vodila v samogetoizacijo skupnosti. Otroci so rekli neka-ko takole: »Mi želimo živeti v svetu, vi ste nas pa preveč ščitili pred njim. Niste nas pripravili, kako vstopiti vanj, kako se soočiti z njim.«

Poznamo več primerov v Sloveniji, ko so se mladi v katoliških družinah počutili prisiljene v izpolnjevanje nekaterih moralnih obveznosti, to pa je privedlo do težav

in do zavrnitve krščanske zakonske in družinske morale in nauka, včasih celo do precejšnje odvrnitve od Cerkev. Seveda na te korake nista vplivali le družina in Cerkev, ampak so tudi posledica pritiska družbe, prevladujoče kulture. Vendar menimo, da se moramo kristjani najprej vprašati o notranjih razlogih.

Vse zgoraj predstavljeno dobro pokaže, kako resnično primerno si je zastaviti vprašanje, o katerem govori začetek osmega skopa vatikanskega vprašalnika: »Jezus Kristus je razdel skrivnost in poklicanost človeške osebe. Kako je lahko družina privilegiran prostor, da se to [dejansko] zgodi?«

Dejansko se nam zdi, da bi temeljno sinodalno vprašane lahko oblikovali tudi takole: kako lahko družina (in Cerkev) pomaga vsaki osebi (možu in ženi, staršem in otrokom, starim staršem in vnukom, sorodnikom in vsem drugim, s katerimi se člani družin srečujejo ali so z njimi povezani), da raste v polnosti svojega dostojanstva in poklicanosti. Odgovor na to vsebuje temeljno antropološko vprašanje: kdo je človek. Po krščanski tradiciji je človek bitje, ki ni izpolnjeno v sebi in se ne izpolni v različnih oblikah samouresničevanja. Človek je – v bistvu ustvarjen po podobi in po sličnosti osebnega Boga, ki je Sveta Trojica – bitje odnosov in skupnostne pripadnosti.<sup>3</sup> Skupnosti pa človek ne pripada le po odnosih, ampak pa tudi po kulturi in po institucijah – ali se ni Jezus v templju srečal s prerokinjo Ano in s starčkom Simeonom tudi zato, ker sta ga Jožef in Marija nesla tja po običaju postave?

Za sklep povejmo: radi bi pozvali k temu, da bi se v Sloveniji bolj vključili v sinodalno dogajanje, ne le škofovsko-duhovniški del Cerkev, ampak vsi, ki smo poročeni, vsi, ki so vključeni v pastoralno delo, in tudi vsi, ki so kakorkoli povezani z življenjem družine. Papež poziva k vzajemnem poslušanju in k skupnem iskanju predlogov prenove. V sklepu priprave *Instrumentum laboris*, v katerem so povzeli odgovore škofovskih konferenc in drugih, se je pokazalo, da bo zelo verjetno bistveni del sinode obdobje med prvim in drugim sinodalnim zasedanjem (Forte na Radio Vatican 2014b). *Instrumentum laboris* je pokazal na izjemno pereče probleme, in čeprav slovenski vprašalnik nekaterih področij ni zajel, lahko še vedno celoviteje vstopimo v sinodalni proces. Treba bo pa najbrž okrepite dvoje: morali bomo biti bolj odprti za vse, kar sestavlja resničnost družin, in odgovoriti na vprašanja, ki so zelo boleča, in na vprašanja, ki si jih ni prijetno postaviti. Drugače rečeno, potrebujemo več ljubezni do resnice – in ne se bati resnice, saj je Jezus rekel: »Resnica vas bo osvobodila.« Ljubezen do resnice vključuje priznavanje empirične stvarnosti in iskanje odrešujočega, milostnega pogleda nanjo. Drugič, razmišljati in delovati skupaj, da bi vprašanja družine v kontekstu evangelizacije zajeli čimbolj celovito. Verjetno bosta potrebna »protikulturni« razmislek in delovanje. Zoper

<sup>3</sup> Po našem prepričanju se krščansko razumevanje osebe bistveno navezuje na odnose med osebami Svete Trojice: med njimi je edinstvo, brezpogojna, a svobodna povezanost Očeta, Sina in Svetega Duha – s tem pravzaprav povemo isto, kakor da je Bog ljubezen. Ko gledamo na odnose kot jedro človeške osebe, pa to niso le medosebni odnosi, ampak kultura (denimo spomin – odnos do spomina), družbena struktura in institucije (denimo družbeni odnosi) ter transcendenca (odnos do presežnega, vera). Zanimivo, da so vse tri kategorije, ki po sv. Pavlu ostajajo, vera, upanje in ljubezen, v pomembnem delu zadeve odnosa. Opozoriti pa je treba tudi na to, da mnogi odnosi niso »človeka vredni«. Če damo precej skrajšen primer: tudi znani izraz »človek človeku volk« govori o odnosu.

pretirani individualizem, relativizem, potrošništvo, plitkost sodobne kulture in zoper mnoge druge dejavnike, ki nasprotujejo polnejšemu osebnemu in družinskemu življenju, ima krščanstvo nekatere odgovore, ki so zelo sodobni, le okrepani jih je treba. Med njimi so za življenje družin zelo pomembni antropologija osebe in posebljenja, ki hkrati krepita individualnost in pripadnost, pa tudi kulturno umeščenost in transcendenca, pomen refleksije in pristnega izkustva (o tem je temeljne zadeve napisal naš Truhlar) in vrednost živega spomina in resnične modrosti, ki je mogoča šele v srečanju vseh treh generacij. Končno je treba poudariti, da so vsi ti dejavniki v polnosti utemeljeni v resničnosti trojice, ki ostaja: vera, upanje in ljubezen. Omenimo še drugo trojico, ki opredeljuje bistvene zmožnosti človeka: svoboda, ljubezen, ustvarjalnost; v pristni obliki pa nobena od teh ne more obstajati brez drugih dveh. Pristno življenje iz vere je v družini v veliki meri izkustveno pričevanje za resničnost obeh trojic.

## Krajsjavi

- EVS** (Evropska raziskava vrednot) – SJM 1995/2; 1999/3; 2008/1.  
**WVS** (Svetovna raziskava vrednot) – SJM 2005/3; 2011/2.

## Reference

### Viri

**SJM = Slovensko javno mnenje.** Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij [izdelava]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov [distribucija]. Dostop do podatkov: Arhiv družboslovnih podatkov. <http://nesstar2.adp.fdv.uni-lj.si/webview/> (pridobljeno od 10. 10. 2012 do 1. 8. 2014).

**SJM 1993/2: Mednarodna raziskava o okolju in družini.**

**SJM 1995/2: Mednarodna raziskava vrednot (EVS).**

**SJM 1999/3: Evropska raziskava vrednot (EVS).**

**SJM 2005/3 (SJM 2005/3 + 4): Svetovna raziskava vrednot (WVS); Stališča o reformah.**

**SJM 2008/1: Evropska raziskava vrednot (EVS).**

**SJM 2011/2: Svetovna raziskava vrednot (WVS) in Ogledalo javnega mnenja.**

**SJM 2012/1: Raziskava o nacionalni in mednarodni varnosti, Mednarodna raziskava o družini in spreminjanju spolnih vlog IV., Primerjalna raziskava volilnih sistemov CSES V. in Longitudinalni program SJM 2012.**

**Statistični urad Republike Slovenije.** 2002. Popis 2002. <http://pxweb.stat.si/pxweb/Database/Popis2002/Popis2002.asp> (pridobljeno 2. 3. 2013).

---. 2011. Registrski popis 2011. <http://www.stat.si/popis2011/> (pridobljeno 9. 4. 2013).

### Druge reference

**Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni.* Ljubljana: Sophia.

---. 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: Religioznost med new agem in krščanstvom.* Ljubljana: IRSA.

---. 2014. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3.

**Coday, Dennis.** 2014. Malta bishops release family synod survey findings. *National Catholic Reporter*, 6. 5. 2014. <http://ncronline.org/news/global/malta-bishops-release-family-synod-survey-findings> (pridobljeno 1. 6. 2014).

**Kelly, Michael.** 2014. Irish bishops decide not to publish responses to synod questionnaire. *National Catholic Reporter*. 12. 3. <http://ncronline.org/news/accountability/irish-bishops-decide-not-publish-responses-vatican-synod-questionnaire> (pridobljeno 22. 3. 2014).

**Malner, Brina.** 1999. Images of modern family. V: Niko Toš, Peter Mohler in Brina Malnar, ur. *Modern society and values: a comparative*

*analysis based on ISSP project*, 217–240. Ljubljana: Faculty of Social Sciences; Mannheim: Zuma, Center of Survey Research and Methodology.

**O'Connell, Gerard.** 2014. In Synod Working Document: A Realistic Picture of the Family Today. *The National Catholic Review*, 27. 6. [Http://americamagazine.org/content/all-things/synod-working-document-realistic-picture-family-today](http://americamagazine.org/content/all-things/synod-working-document-realistic-picture-family-today) (pridobljeno 1. 6. 2014).

**Radio Vatican.** 2014a. Cerkev v Franciji zbrala odgovore na vprašalnik za sinodo o družini: Verniki želijo večjo podporo družine. 25. 2. [Http://sl.radiovaticana.va/news/2014/02/25/cerkev\\_v\\_franciji\\_zbrala\\_odgovore\\_na\\_vpra%C5%A1alnik\\_za\\_sinodo\\_o\\_dru%C5%BEini:/slv-776428](http://sl.radiovaticana.va/news/2014/02/25/cerkev_v_franciji_zbrala_odgovore_na_vpra%C5%A1alnik_za_sinodo_o_dru%C5%BEini:/slv-776428) (pridobljeno 22. 4. 2014).

---. 2014b. Bischofssynode: »Offen sein für die Überraschungen des Heiligen Geistes.« 25. 4. [Http://de.radiovaticana.va/news/2014/04/25/bischofssynode:\\_%E2%80%9Eoffen\\_sein\\_f%C3%BCr\\_die\\_%C3%BCberaschungen\\_des\\_heiligen/teD-793746](http://de.radiovaticana.va/news/2014/04/25/bischofssynode:_%E2%80%9Eoffen_sein_f%C3%BCr_die_%C3%BCberaschungen_des_heiligen/teD-793746) (pridobljeno 28. 4. 2014).

---. 2014c. Malavi: Nadškof Vincenzo Paglia na zasedanju Amecea o družini. [Http://sl.radiovaticana.va/news/2014/07/20/malavi:\\_nad%C5%A1kof\\_vincenzo\\_paglia\\_na\\_zasedanju\\_amecea\\_o\\_dru%C5%BEini/slv-8144227](http://sl.radiovaticana.va/news/2014/07/20/malavi:_nad%C5%A1kof_vincenzo_paglia_na_zasedanju_amecea_o_dru%C5%BEini/slv-8144227) (pridobljeno 22. 7. 2014).

**Synod of Bishops.** 2014. Instrumentum Laboris: The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelisation. [Http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20140626\\_instrumentum-laboris-familia\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html) (pridobljeno 1. 6. 2014).

**Vatican Radio.** 2013. Preparatory document and questionnaire released ahead of 2014 Synod on the family. 5. 11. [Http://www.news.va/en/news/preparing-for-the-synod](http://www.news.va/en/news/preparing-for-the-synod) (pridobljeno 9. 12. 2013).

---. 2014. Cardinal Walter Kasper's »Gospel of the Family«. 10. 3. [Http://en.radiovaticana.va/storico/2014/03/10/cardinal\\_walter\\_kaspers\\_gospel\\_of\\_the\\_family/en1-780188](http://en.radiovaticana.va/storico/2014/03/10/cardinal_walter_kaspers_gospel_of_the_family/en1-780188) (pridobljeno 2. 4. 2014).

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 74 (2014) 3, 479—493  
 UDK: 27-725:27-726.6  
 Besedilo prejeto: 12/2012; sprejeto: 5/2014

*Brigita Perše*

## **Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let**

*Povzetek:* V Cerkvi na Slovenskem čez dobro desetletje pričakujemo občutno zmanjšanje števila duhovnikov. Iz tistih dežel, kjer je pomanjkanje duhovnikov že sedaj veliko, pa prihajajo opozorila, da to vpliva na župnijsko pastoralno in na duhovnikovo delo. Ker torej v Cerkvi na Slovenskem postaja vedno bolj aktualno vprašanje, kako dalje s pastoralno, je ljubljanska nadškofija spomladi 2012 med duhovniki izvedla anketo *Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov*, na podlagi katere je želela ugotoviti, kaj menijo duhovniki, kakšna bo Cerkev v prihodnosti, zlasti vloga duhovnika in laika v njej. Študija najprej predstavi rezultate ankete, v razpravi pa jih komentira na podlagi cerkvenih dokumentov in izkušenj iz nemškega govornega pastoralnega področja.

*Glavne besede:* Cerkev, ljubljanska nadškofija, župnija, pastoralna, duhovniki, laiki, anketa

*Abstract:* **Future Role of Clergy and Laity in the Church as Seen by Priests: An Investigation on the Basis of the Survey *The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years***

In the Church in Slovenia a substantial decrease in the number of priests is expected in the next ten years. From the countries already experiencing a great scarcity of priests warnings keep arriving that this fact strongly influences the parish pastoral care and the priestly activities. Since this has been becoming an increasingly topical issue in Slovenia, in 2012 the Archdiocese of Ljubljana carried out a survey entitled *The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years through the Eyes of Priests*. On the basis thereof we wanted to find out the opinions of the priests as to what the Church will be like in future and especially on the role of the clergy and the laity in it. The study presents the results of the survey and then comments on them on the basis of Church documents and of the experience in German-speaking countries.

*Key words:* Church, Archdiocese of Ljubljana, parish, pastoral care, clergy, laity, survey



## 1. Uvod

V Sloveniji – podobno kakor povsod po Evropi – že desetletja beležimo strm upad tradicionalnih oblik verskega življenja, vezanega na ustanovo katoliške Cerkve. Beležimo tudi vse manjše zanimanje za duhovne poklice, kot posledica tega pa se dviguje povprečna starost duhovnikov in zmanjšuje njihovo število (Perše 2011b). Zlasti iz dežel, kjer je pomanjkanje duhovnikov največje, opozarjajo, da to vpliva na župnijsko pastoralno in na duhovnikovo delo.

Očitno postaja, da je konstantinsko obdobje Cerkve končano in da smo v obdobju prehoda iz enega modela Cerkve v drugega. Pastoralisti opozarjajo, da je župnija kot temeljna cerkvena institucija že vse od druge svetovne vojne dalje v krizi (Valenčič 2000, 34). Izumira predvsem tisti model, ki je deloval kakor trgovina. Kjer so za pultom stali duhovniki, ki so imeli na policah razstavljene zakramente in pastoralno-vzgojne usluge, se je ljudstvo gnetlo pred njimi in prosilo zdaj za to, zdaj za ono. Plačilno sredstvo je bilo moralno življenje, obiski nedeljskih svetih maš ...

A ne hodimo na slepo, kajti drugi vatikanski koncil (1962–1965) je pokazal smer. Novi ekzeziološki poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov (Cerkev kot božje ljudstvo) zahteva spremembo obstoječe cerkvene strukture: verniki naj ne bi bili le pasivni naslovljenci pastoralnega dela (»poslušajoča« Cerkev), temveč njeni soodgovorni in aktivni soudeleženci. Tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (1997–2002) se je zavzel za koncilsko župnijo: »Sodobna vizija župnije je župnija skupnosti občestev (*communitas communitatum*), ki združuje in povezuje vse pobeude v enoto.« (PZ, tč. 426)

Ker je v Sloveniji župnija v krizi (Perše 2009; Perše 2011b; Žajdela 2012) in čez dobro desetletje pričakujemo občutno zmanjšanje duhovnikov in ker postaja vedno bolj aktualno vprašanje, kako dalje, je Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana spomladi 2012 med duhovniki izvedla anketo, s katero je želela ugotoviti, kaj ti menijo, kakšna bo Cerkev pri nas čez deset let, zlasti vloga duhovnika in laika v njej. Duhovniki po župnijah so namreč v najbolj neposrednem stiku z ljudmi na terenu, zaznavajo njihove življenjske težave in veselje in zato tudi laže povedo kolikor toliko realno oceno sedanjega pastoralnega stanja in nakažejo možnosti za prihodnost.

## 2. Raziskava

### 2.1 Namen in hipoteza

V raziskavi smo želeli zbrati ideje kar najširšega kroga duhovnikov za iskanje novih korakov, ki bi jih bilo dobro v prihodnje storiti na župnijah. V prvi vrsti pa smo želeli potrditi oziroma ovreči hipotezo, da bo v župnijskih skupnostih v prihodnje treba še bolj vključiti laike, to pa bo vplivalo tudi na poudarke duhovnikovega dela.

## 2.2 Poprejšnje priprave in metode

Da bi želeni namen uresničili, smo poprej oblikovali vprašalnik z naslovom Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov. Da bi razmišljanje anketiranih izhajalo iz čimbolj realnega stanja, so bili anketiranci v prvem delu anketnega vprašalnika delno informirani o verskem in o pastoralnem stanju v ljubljanski nadškofiji. Vse odkar ljubljanska nadškofija zbira verske podatke po župnijah (t. j. od leta 1965 dalje), beleži namreč upad tradicionalnih oblik verske prakse (delež katoličanov med prebivalci, delež nedeljnikov med katoličani, število krstov, cerkvenih porok ipd.). V župnijskih skupnostih aktivno sodeluje 6,8 % katoličanov. V začetku leta 2012 je v nadškofiji poleg 270 škofijskih duhovnikov in 143 redovnih duhovnikov delovalo tudi 21 stalnih diakonov (na 16 župnijah) in 9 zaposlenih katehistinj (na 27 župnijah). Ob »neugodni« starostni strukturi duhovnikov (povprečno 58,4 leta) in ob obstoječem številu bogoslovcev (2,8 bogoslovca na letnik) pa lahko predvidevamo, da bo čez dobro desetletje v ljubljanski nadškofiji še več župnij ostalo brez župnika v posameznem kraju (leta 2012 je bilo v soupravi 31 župnij, t. j. 13,3 % vseh). Čez dobro desetletje bo po vsej verjetnosti v soupravi že dobra tretjina župnij v nadškofiji (Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana 2012a; Perše 2011a; 2011b; 2007; Perše in Kvaternik 2004).

V drugem delu anketnega vprašalnika so bili anketiranci povabljeni k zapisu svojega pogleda, kako si predstavljajo situacijo v ljubljanski nadškofiji čez deset let, in to v okviru šestih vprašanj odprtega tipa.

1. vprašanje: Kako bo po vašem mnenju urejeno življenje duhovnikov čez deset let (predvsem človeški vidiki: materialne razmere, socialna urejenost življenja: živeti sam – bivanjske skupnosti, odnos družbe do duhovnikov ...)?
2. vprašanje: Kako bo po vašem mnenju čez deset let urejena pastoralna dejavnost po župnijah?
3. vprašanje: Kateri bodo po vašem mnenju glavni poudarki duhovnikovega dela čez deset let?
4. vprašanje: Kje sami pri sebi čutite največji minus, ki ga morate nadoknaditi za uspešno opravljanje poslanstva duhovnika čez deset let?
5. vprašanje: Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?
6. vprašanje: Kje pri laikih čutite največji minus, ki ga bodo morali nadoknaditi za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvi čez deset let?

Na tajništvu Pastoralne službe smo prejeli 157 izpolnjenih vprašalnikov iz petnajstih dekanij (Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana 2012b),<sup>1</sup> to pomeni, da dve dekaniji nista vrnila izpolnjenih vprašalnikov. Vprašalnik so namreč dobili v izpolnjevanje duhovniki, ki delujejo na teritoriju ljubljanske nadškofije, tako škofijski

<sup>1</sup> Ankete smo prejeli s strani petnajstih dekanij, in sicer: Cerknica (8), Domžale (8), Grosuplje (11), Kamnik (3), Kranj (14), Litija (5), Ljubljana – Center (16), Ljubljana – Moste (14), Ljubljana – Šentvid (13), Ljubljana – Vič/Rakovnik (8), Ribnica (12), Radovljica (22), Šenčur (10), Trzin (7), Zagorje (6).

kakor redovni,<sup>2</sup> približno mesec dni pred spomladansko dekanijsko pastoralno konferenco. Izpolnjeni anketni vprašalniki so namreč pomenili podlago za spomladansko dekanijsko pastoralno konferenco, na kateri so duhovniki po posameznih dekanijah predstavili in komentirali rezultate ankete iz svoje dekanije. Na pastoralni službi smo prejeli referate in zapisnike spomladanskih dekanijskih pastoralnih konferenc iz trinajstih dekanij in so nam bili v pomoč pri razumevanju in interpretaciji odgovorov anket (Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana 2012c).

Ker so bila anketna vprašanja odprtega tipa, smo dobili vsebinsko zelo raznolike odgovore. V nadaljevanju smo jih zato pri vsakem tematskem sklopu najprej združili po vsebinah in jih navedli glede na to, kolikokrat so jih posamezniki zapisali, od najbolj do najmanj številnih. Dobljene rezultate smo komentirali v razpravi.

### 2.3 Rezultati: Predstavitev odgovorov po vsebinah in glede na njihovo zastopanost pri anketirancih

V tem delu smo na koncu vsakega direktno navedenega citata v oklepaju pripisali ime dekanije, iz katere smo prejeli anketo, referat oziroma zapisnik spomladanske dekanijske konference.

1. vprašanje: *Kako bo po vašem mnenju urejeno življenje duhovnikov čez deset let (predvsem človeški vidiki: materialne razmere, socialna urejenost življenja: živeti sam – bivanjske skupnosti, odnos družbe do duhovnikov ...)?*

Anketiranci so na to vprašanje odgovarjali dokaj pesimistično. Morda se razlog skriva v pripombi Franca Hočevarja, ki je pripravil referat za spomladansko konferenco v dekaniji Kamnik: »Namen tega referata je, kakor mislim, naš pogled v prihodnost Cerkve v našem narodu, ko bodo naše duhovniške vrste zdesetkane.« (Kamnik, referat) »Čeprav smo se vsi strinjali, da napovedi niso najbolj »rožnate«, pa nam to ne sme vzeti poguma.« (Grosuplje, zapisnik)

#### a) *Odnos družbe do duhovnikov čez deset let*

O tem, kakšen bo odnos družbe do duhovnika v prihodnosti, je svoje mnenje zapisalo 72 anketirancev. Polovica (51,4 %) jih meni, da bo ta odnos enak oziroma odvisen od duhovnikov samih; druga polovica (48,6 %) pa se boji, da bo slabši, kakor je danes.

Nihče od anketiranih torej ni zapisal, da bo v prihodnje odnos družbe do duhovnika boljši. Zato je nekdo od anketirancev predlagal: »Mislim, da bi bilo potrebno preko medijev ljudem predstaviti, koliko dela duhovniki opravimo prostovoljno in zastonj, ter kako služimo ljudem.« (Ljubljana Moste, anketa)

<sup>2</sup> Starostna struktura anketirancev je reprezentativna za celotno starostno strukturo duhovnikov ljubljanske nadškofije: desetina (9,6 %) anketirancev je mlajših od 35 let, četrtnina (24,8 %) je stara od 35 do 50 let, dobra tretjina (36,9 %) od 50 do 65 let, 28,7 % pa je starejših od 65 let. Glede na stopnjo urbanizacije župnije na kateri delujejo anketiranci, pa je slika takšna: 42,6 % anketirancev deluje na podeželski župniji, 29,7 % v primestni, 27,7 % pa v mestni.

*b) Materialne razmere duhovnikov čez deset let<sup>3</sup>*

O tem, kakšne bodo materialne razmere duhovnika v prihodnosti, je svoje mnenje zapisalo 77 anketirancev. Polovica jih pričakuje, da bodo materialne razmere duhovnika slabše kakor danes, 44,2 % jih meni, da bodo enake kakor danes. Zgolj 5,2 % jih misli, da bodo materialne razmere v prihodnje boljše, kot razlog za to pa navajajo življenje v bivanjski skupnosti.

Nekateri so pri tem vprašanju opozorili tudi na potrebo po večji solidarnosti med duhovniki in po vzpostavitvi pravičnega sistema nagrajevanja. »Razlika med nami kleriki (je) v gmotnem pomenu 1 : 10 in več.« (Kranj, anketa) Drugi so zaskrbljeni nad finančnim stanjem oziroma sistemom plačevanja z mašnimi intencijami v prihodnje, saj počasi umirajo tisti, ki še čutijo s Cerkvijo, dajejo za maše in podpirajo duhovnike: »Manj vernikov, manj intencij, manj prihodkov – bolj skromno življenje.« (Ljubljana Moste, anketa) V tem smislu je »zastrašujoča« pripravljenost duhovnikov: »Kaj pa duhovniki delavci v Franciji. Duhovnik je bil dopoldne zaposlen in popoldne delal na župniji. Tako bi rešili ekonomski problem.« (Ljubljana Šentvid, zapisnik)

*c) Živeti sam ali v bivanjski skupnosti čez deset let*

Na vprašanje, ali naj bi duhovniki v prihodnosti živeli sami ali v bivanjskih skupnostih, je odgovorilo 124 anketirancev. Njihova mnenja so dokaj enakomerno porazdeljena na tri dele:

- slaba tretjina (30,6 %) je proti prebivanju v bivanjskih skupnostih;
- tretjina (33,1 %) jih meni, da je dobro pustiti na izbiro oboje (prebivati sam ali prebivati v bivanjski skupnosti);
- dobra tretjina (36,3 %) je navdušena nad življenjem v bivanjskih skupnostih.

Pri odgovorih je zaslediti rahlo statistično značilno negativno povezavo med velikostjo župnije, na kateri deluje anketiranec, in njegovo navdušenostjo nad bivanjem v skupnosti (Spermanov korelacijski koeficient =  $-0,205^*$ ); to pomeni: manjša ko je župnija, na kateri je anketirani duhovnik, večja je verjetnost, da se nagiba k skupnemu življenju duhovnikov v bivanjski skupnosti, in narobe. Iz tega lahko sklepamo, da so duhovniki za življenje v bivanjskih skupnostih v prvi vrsti navdušeni zaradi izboljšanja materialnega stanja.

Drugače pa je precej duhovnikov (tudi tisti, ki pozdravljajo bivanjske skupnosti) pripisalo, da niso vzgajani za bivanje v skupnosti in da bo več treba narediti v tej smeri: »Na to mora misliti ordinarij in njegovi sodelavci, da bodo semeniščnike vzgajali v duhu povezanosti in solidarnosti.« (Kranj, anketa) Seveda pa se ob morebitnem ustanavljanju bivanjskih skupnosti duhovnikov zastavlja vprašanje praznih župnišč!

<sup>3</sup> Med odgovoroma anketirancev na vprašanji o odnosu družbe do duhovnika in o materialnih razmerah duhovnika čez deset let je statistično značilna pozitivna povezava (Spermanov korelacijski koeficient =  $+0,565^{**}$ ), to pomeni: tisti anketiranci, ki pravijo, da bo odnos družbe do duhovnika v prihodnje slabši kakor danes, so bolj pogosto zapisali, da bodo tudi materialne razmere duhovnika v prihodnje slabše kakor danes, in narobe.

Nekaj anketirancev je pri tem vprašanju zapisalo tudi, kako si predstavljajo organizacijo življenja v bivanjskih skupnostih; pri tem je bila kot pozitivna predlagana tudi možnost specializacij za posamezne dejavnosti med duhovniki v bivanjskih skupnostih: »Ker bodo duhovniki živeli v skupnostih, si bodo med seboj porazdelili področja dela. Ne bo več en sam duhovnik odgovoren za eno župnijo, pač pa bo pri pastoralni v eni župniji sodelovalo več duhovnikov, ki bodo nekako specializirani za posamezne skupine vernikov: eden za otroke in mladino, drugi za odrasle, tretji za ostarele.« (Ljubljana Šentvid, anketa) »Marsikje redovniki že tako.« (Ljubljana Šentvid, zapisnik)

2. vprašanje: *Kako bo po vašem mnenju čez deset let urejena pastoralna dejavnost po župnijah?*

Župnijska pastoralna bo morala biti v prihodnje po mnenju anketirancev bolj usmerjena v vključevanje laičnih sodelavcev – zlasti prostovoljcev (48-krat) in v oblikovanje malih skupin oziroma občestev znotraj župnije (38-krat). Zaradi verjetnega pomanjkanja duhovnikov ne bo mogoče tudi brez reorganizacije župnij (21-krat). Preostali, manj pogosti odgovori o urejenosti župnijske pastoralne čez deset let so:

- več medžupnijskega sodelovanja, večja vloga dekanije (12-krat);
- enako kakor danes (12-krat);
- stalni diakon upravlja župnijo (7-krat);
- več timskega dela (5-krat);
- od teritorialne k personalni pastoralni (3-krat);
- verouk za starše – starši kot vzgojitelji otrok (3-krat);
- zmanjšati število svetih maš, nekatere zgradbe (pro)dati (1-krat) ...

Če se bo sedanji trend nadaljeval, bo »en župnik upravljal 3, 4, 5 župnij: glavna skrb bo priprava ljudi na prejem zakramentov«. (Radovljica, anketa) Glede morebitne tovrstne situacije so nekateri izrazili strah: »Žal se bojim duhovnikove preobremenjenosti.« (Ljubljana Šentvid, anketa) »Večina župnij bo že v soupravi, to pomeni bodo mogle delovati samo kot ›servis‹. Izgubljal se bo ›živí stik z duhovnikom in Cerkvijo.« (Ljubljana Moste, anketa) ...

3. vprašanje: *Kateri bodo po vašem mnenju glavni poudarki duhovnikovega dela čez deset let?*

Zaradi pretečega pomanjkanja duhovnikov je v okviru tega vprašanja kar 18 anketirancev zapisalo, naj duhovniki v prihodnje opravljajo tipično duhovniška opravila, pri tem pa se zastavlja vprašanje, kaj je tipično duhovniškega. Sodeč po odgovorih anketirancev:

- dušna pastoralna – duhovno vodstvo, dušnopastirski pogovor (75-krat);
- delitev zakramentov (64-krat);

- miza evharistije in božje besede – oznanjevanje, maševanje, evharistija (57-krat);
- vodenje in koordiniranje sodelavcev (34-krat).

Vse preostale dejavnosti so anketiranci omenili bistveno manjkraj, na primer katehezo odraslih oziroma delo z družinami (15-krat); upravljanje župnije – premoženja, objektov (12-krat); diakonijo (8-krat); verouk (5-krat) ...

#### 4. vprašanje: *Kje sami pri sebi čutite največji minus, ki ga morate nadoknaditi za uspešno opravljanje poslanstva duhovnika čez deset let?*

Duhovniki anketiranci so izpostavili enakomerni minus na vseh štirih področjih svojega oblikovanja:

- duhovno področje – duhovnost, molitev, biti oziroma hoditi z njim, osebna vera, ukoreninjenost v Kristusu (45-krat);
- človeško (osebno) področje – stik oziroma pravilno komuniciranje z verniki, prijaznost, zaupanje laikom, urejeno, zgledno življenje, osamljenost (46-krat);
- umsko (intelektualno) in pastoralno področje – permanentno izobraževanje, vodenje in organiziranje župnije, oblikovanje in povezovanje sodelavcev, teološka izobrazba, izobrazba za novo evangelizacijo (46-krat);
- fiziološko področje – starost, bolezen (31-krat).

V okviru tega vprašanja je kar nekaj anketirancev »potarnalo«, da preveč časa posvečajo administraciji, popravilu cerkva, premajhna je jasnost dela, sami opravljajo preveč dela laikov, ujeti so v preživele strukture ... Marsikateri anketiranec izpostavlja potrebo po večji vodstveni in organizacijski usposobljenosti: »Zame je minus premalo sposobnosti za vodenje skupin, premalo sposobnosti za organizacijo.« (Radovljica, anketa) »Predvsem spretnost s področja vodenja ljudi in timskega načrtovanja, ter izvajanja projektov.« (Ljubljana Šentvid, anketa) »Usposabljanje za nov način vodenja župnije. Kje najti čas za vedno več dela na področju pastora-le.« (Kranj, anketa) »V veliki zamudi smo že pri oblikovanju duhovniške osebnosti, kar se tiče pastora-le stika z ljudmi. /.../ Kolikokrat odhajajo ljudje razočarani iz župnišča. /.../ Sestankov s starši veroučencev se bojimo, ker so slabo pripravljene. Pastoralni tečaj na temo pastora-le stika in komunikacije.« (Ljubljana Moste, anketa) »Sprememba naše države »bog i batina«, se pravi od »gospoda« k »pastirju« oziroma »služabniku« je tisto spreobrnjenje, ki nas čaka.« (Domžale, anketa)

Med prejetimi anketami je tudi nekaj izjav, ki so nekako proti duhu sodelovanja z laiki, a jih ni veliko: »Duhovnik bo »človek idej«, ki bo imel ob sebi ekipo laikov, ki bodo izvajalci.« (Tržič, anketa) »Težava je, da jim (laikom) ne poverim ali ne zaupam nalog, tako tudi ne poznam minusa, ki jih imajo.« (Ljubljana Vič/Rakovnik, anketa)

Kar nekaj anketirancev si želi več srečanj oziroma stika s cerkvenim vodstvom: »Škofje na žalost premalo poznajo življenja duhovnikov in njihovih župnij. Za vodstvo Cerkve je to prva naloga. /.../ Premalo povezanosti duhovnik in škof. Škofje so preveč oddaljeni.« (Cerknica, referat) »Na škofiji bi rabili nekoga, ki bi se ukvarjal izključno z duhovniki.« (Ljubljana Moste, anketa) Nekaj anketirancev ni moglo

mimo finančne afere mariborske nadškofije. Sodeč po njihovih odgovorih, je to vneslo neko nezaupanje duhovnikov do cerkvenega vodstva.

Eden od anketirancev je predlagal: »Duhovniki dejansko nismo pripravljeni na izzive prihodnosti. /.../ Potrebni smo spreobrnjenja. Vendar potrebni smo tudi razmisleka, v kaj vložiti naš trud. Potrebujemo pravo sinodo, se pravi zbor duhovnikov s svojim škofom. Tokrat brez laikov. Bolj bomo morali postati skupnost in manj ›one man show«. Spremeniti se mora vzgoja v semenišču.« (Domžale, anketa)

5. vprašanje: *Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?*

Anketiranci so mnenja, da bo vloga laikov v prihodnosti večja kakor danes. Nekateri so pripisali, da bi se morali že danes na to temeljiteje pripravljati. Kar nekaj jih je tudi pri tem vprašanju zapisalo, naj duhovnik opravlja resnično duhovniška opravila, laik pa laiška opravila. Po odgovorih anketirancev sodeč, bo mesto laikov še zlasti na področjih, kakor so:

- kateheza, zlasti verouk (34-krat);
- gospodarstvo (33-krat);
- vodenje skupin (28-krat);
- v družbi, v domačem okolju z gledno življenje (16-krat);
- pri bogoslužju – vodenje bogoslužja božje besede, ljudske pobožnosti (14-krat);
- administracija (5-krat) ...

Pri tem vprašanju je kar nekaj anketirancev izpostavilo vprašanje plačila laikom: »Ni problem zgolj v laikih, ko večkrat pravimo, da nimamo dovolj izšolanih laikov za delo v Cerkvi. Celoten sistem je problem, saj s hibami ne omogoča razvoja. Tudi če imam izšolanega laika, kako naj ga pošteno plačam? /.../ Potrebujemo torej vizijo ...« (Domžale, anketa) »Laiki bi že zdaj lahko prevzeli marsikaj, samo ne v takšnih razmerah. Tukaj se zastavlja vprašanje poštenega plačila, pristojnosti, načina dela.« (Domžale, anketa) »Laikov ne znamo porabiti. Diplomanti Teološke fakultete so za nas ›tujci«. Seveda pa je vprašanje, kdo in koliko jih bo plačeval. Laiki bodo dražji od duhovnikov.« (Ljubljana Moste, anketa) Morda je tudi zato eden od anketirancev izpostavil pomen upokojencev: »Laiki bodo lahko, ko bodo v pokoju, prevzeli marsikakšno delo v župniji.« (Kranj, anketa)

6. vprašanje: *Kje pri laikih čutite največji minus, ki ga bodo morali nadoknaditi za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvi čez deset let?*

Kot glavne ovire za večje sodelovanje laikov na župniji so anketiranci navedli:

- neusposobljenost na pastoralno-teološkem področju – teološka izobrazba, razumevanje poslanstva Cerkve, strokovna podkovanost (60-krat);
- pomanjkanje čuta odgovornosti za župnijo oziroma Cerkev – zavest, da so Cerkev oziroma da je to njihovo poslanstvo (50-krat);

- nezainteresiranost in pasivnost – pomanjkanje zavzetosti, veselja, ponižnosti, vztrajnosti (46-krat);
- slaba duhovna formacija (38-krat);
- nezgledno krščansko življenje (7-krat);
- strah pred priznanjem vere v javnosti (4-krat) ...

Ob natančnejšem pregledu izpostavljenih minusov laikov se zastavlja vprašanje, koliko so ti minusi odsev izpostavljenih minusov duhovnikov, po katerih je spraševalo 4. vprašanje. K tovrstnemu razmišljanju nas nagibajo tudi posamezne izjave, na primer: »Naši farani so v marsičem preveč ›postreženi« – zato premalo samostojni.« (Šenčur, anketa) »Z laiki, ko jih imamo v župnijah, večinoma veliko sestankujemo ...; vprašanje – kako naj jih vzgojimo, da bodo laiki delali za občestvo župnije, da bodo sami začutili svojo vlogo v življenju župnije.« (Grosuplje, anketa) »Nezainteresiranost za karkoli, za kar si je potrebno vzeti nekaj časa in za to ne prejmeš plačila. /.../ Manjka jim (nam) idealizma in vere.« (Ljubljana Šentvid, anketa)

### 3. Razprava

**P**oložaj, ki ga je nekoč zavzemal župnik poleg »pomembnežev« meščanske družbe (župan, učitelj, zdravnik) je s končanjem konstantinskega obdobja Cerkve izginil. Po naši raziskavi med duhovniki ljubljanske nadškofije polovica anketiranih duhovnikov meni, da bosta v prihodnje odnos družbe do duhovnika in njegovo materialno stanje še slabša od obstoječega. Nihče od anketirancev ni mnenja, da bo odnos družbe do duhovnika boljši. Takšen »nerožnat« položaj duhovnika v družbi zagotovo ni dobra »reklama« za nove duhovne poklice. V ljubljanski nadškofiji pričakujemo občutno zmanjšanje števila duhovnikov čez dobrih deset let – glede na trenutno povprečno starost duhovnikov in glede na število bogoslovcev. Zaradi pričakovanega pomanjkanja duhovnikov je precej anketirancev prepričanih, da bo treba cerkvene strukture prilagoditi (= zmanjšati) številu duhovnikov. Predlagali so vse možnosti, ki jih ob morebitnem pomanjkanju duhovnikov dopušča *Zakonik cerkvenega prava*:

- a. Praviloma velja, da ima župnik »župnijsko skrb samo za eno župnijo«, toda »zaradi pomanjkanja duhovnikov ali drugih okoliščin (je) mogoče istemu župniku zaupati skrb za več sosednjih župnij« (ZCP, kan. 526 § 1). Da pa ne bi bil preobremenjen, se sme poseči po možnosti sodelovanja diakonov in laikov.
- b. Pastoralna skrb za eno ali več župnij se lahko zaupa tudi »skupini duhovnikov«. Pri tem je vsekakor nujno, »da je eden izmed njih moderator pastoralnega dela, ki naj vodi skupno delo in zanj škofu odgovarja« (ZCP, kan. 517 § 1).
- c. Če v nekem kraju ni dovolj duhovnikov, ima krajevni škof možnost, »izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb«. Tudi tu pa je treba določiti duhovnika, »ki bo z oblastjo in pravica mi župnika vodil pastoralno delo« (ZCP, kan. 517 § 2).



Dobra tretjina (36,3 %) anketiranih duhovnikov bi bila pripravljena živeti v bivanjskih skupnostih – verjetno predvsem zaradi izboljšanja obstoječega materialnega stanja –, a kar nekaj jih je pripisalo, da za skupno življenje v bivanjskih skupnostih niso oblikovani. Da je tovrstna pripomba vmesna, potrjuje negativna praksa z nemško govorečih pastoralnih področij, kjer so ponekod že v času drugega vatikanskega koncila poskušali uvajati življenje duhovnikov v bivanjskih skupnostih. To se večinoma ni uveljavilo, ker duhovniki za skupno bivanje niso bili formirani. (Obneslo se je le v posameznih primerih, ko so bile med duhovniki prijateljske vezi oziroma so skupaj živeli pripadniki kakega duhovnega gibanja.)

Nekaj anketirancev je pripisalo, kako si predstavljajo organizacijo življenja v bivanjskih skupnostih; pri tem so kot pozitivno izpostavili možnost specializacije duhovnikov za posamezna delovna področja. Praksa iz nemško govorečega pastoralnega prostora pa kaže, da ta specializacija potegne za seboj vprašanje harmonične celote duhovniške službe. V tem smislu je zastrašujoče tudi, kar predlaga eden od anketirancev: zgled duhovnikov delavcev v Franciji, in to duhovnikov, ki naj bi tako izboljšali svoj finančni položaj. S profesionalizacijo namreč duhovniški poklic kaj hitro postane le eden od številnih drugih poklicev, ko je duhovnik le za določen čas duhovnik ali pa deluje kot duhovnik v nekem drugem poklicu. Kongregacija za duhovnike opozarja: »Pastoralna ljubezen, posebej še danes, je v nevarnosti, da ji tako imenovani funkcionalizem odvzame njen smisel. Tudi pri nekaterih duhovnikih namreč lahko pogosto ugotovimo vpliv zmotne miselnosti, ki skuša službeno duhovništvo skrčiti na zgolj funkcionalno raven. »Narediti« duhovnika, da nam napravi nekatere posebne usluge in si s tem zagotovi nekaj dohodkov, to naj bi bil ves razlog za obstoj duhovništva. Takšno speljanje pojma duhovniške službe in identitete na nižjo raven, je drzno in nevarnost, saj lahko življenje duhovnikov privede v praznino, ki jo potem često nadomestijo take oblike življenja, ki niso skladne z njihovo službo.« (Kongregacija za duhovščino 1994, 44)

Ker je duhovniška služba skozi stoletja prevzemala vrsto funkcij in s tem nalog, ki jih je v Novi zavezi opravljalo več oseb in ki pogosto nimajo nič opraviti z duhovniškim posvečenjem, je nekdanji predsednik nemške škofovske konference škof Robert Zollitich predlagal, da bi se duhovniki spet bolj osredotočili na naloge, kakršne jim gredo po posvečenju (Perše 2011b, 166). Na vprašanje, kateri bodo v prihodnosti glavni poudarki duhovnikovega dela v Sloveniji, je večina anketirancev odgovorila, da bodo to dušna pastoralna, delitev zakramentov in miza evharistije in božje besede. Dokaj veliko jih je navedlo tudi vodenje in koordiniranje sodelavcev. Vse druge dejavnosti so anketiranci precej manjkrat omenili, na primer katehezo odraslih, upravljanje premoženja, diakonijo, verouk ipd.

V posameznih izjavah anketirancev je zaradi napovedanega pomanjkanja duhovnikov v nadškofiji moč razbrati strah pred morebitno »zožitvijo« duhovniške službe, na primer strah, da se bo izgubljal stik z verniki, da bosta duhovnikova glavna skrb zgolj še maševanje in podeljevanje zakramentov ipd. Osemnajst anketirancev je pripisalo, naj duhovnik v prihodnje opravlja zgolj duhovniška dela, laik pa laiška. To vprašanje, kaj »more« laik in kaj »more« samo duhovnik oziroma čemu vsemu se more odpovedati nosilec službe in kaj bi lahko napravil tudi laik, je lahko tudi izredno

problematično (Greshake 2000). Problematični sta namreč obe skrajnosti – tako pretirana razširitev duhovniških dejavnosti kakor tudi njihovo pretirano zoženje. Če se namreč zaradi pomanjkanja duhovnikov prepustimo sklopu vprašanj, kaj »more« laik in kaj »more« samo duhovnik, lahko duhovniško službo »razceframo« kakor vrtnico, s katere trgamo list za listom, da bi dosegli njeno resnično bistvo, dokler ne bi na koncu ostala samo še kaka dva lista, na primer oblast nad obhajanjem euharistije in zakramentalna odveza. Toda to, kar ostane od vrtnice, ki smo ji potrgali cvetne liste, ni več podobno vrtnici in prav tako tisto, kar ostane od službe, ni več služba, temveč njena spačena podoba. Tudi Kristusove osebe, njegovega poslanstva in njegovega odrešenjskega dela ni mogoče preprosto razdeliti na posamezne sestavine in moči. To je harmonična celota. Nosilec službe, ki deluje »namesto Kristusa«, ima troedino nalogo: preroško (oznanjevalno), liturgično (bogoslužno) in služabniško (diakonijsko). Vse tri sestavine sodijo nedeljivo k cerkveni službi in trgajo duhovniško podobo tisti, ki jo zožijo. V zvezi s tem je vmesno opozoriti na najnovejše rezultate avstrijske ankete (Zulehner 2010), znotraj katere so župnikom zastavili dve različni vprašanji: kaj si kot župniki želijo delati čez deset let in kaj menijo, da bodo dejansko morali delati. Pri tem so imeli možnost izbire med petimi odgovori (dušna pastora- la blizu človeku, vodenje zakramentalnih obredov, reprezentacija Kristusa, oblikovanje sodelavcev, vodenje velikega pastoralnega prostora). Ta študija je pokazala, da si župniki v Avstriji, kjer je pomanjkanje duhovnikov bistveno večje kakor pri nas, želijo predvsem dušnopastoralno delo z ljudmi, le nekoliko manj druge tri za njim navedene dejavnosti, nikakor pa si ne želijo biti managerji velikih pastoralnih prostorov, a se bo po njihovem mnenju zaradi pomanjkanja duhovnikov povečala zahteva zgolj po tem (34–38). Duhovniki so nad tovrstnim »zoženjem« duhovniške dejavnosti razočarani, saj čutijo, da iz dušnih pastirjev postajajo vedno bolj managerji, iz duhovnikov »neduhovniki«. Vrh tega pa doživljajo, da lahko laiki brez posvečenja in celibata opravljajo bolj zanimivo delo kakor oni, ker je bliže ljudem. Mnogi duhovniki se na ta položaj odzivajo frustrirano. Študije kažejo obstoj nevarnosti, da se tovrstno razočaranje v prihodnosti obrne v sekundarni obrambni klerikalizem (Zulehner in Hennerperger 2001, 88–100). Zlasti pri mlajših duhovnikih in pri duhovniških kandidatih namreč zaznavajo v primerjavi s starejšimi duhovniki večjo skepso do modernosti, občutno manjše podpiranje koncilskih reform, manjši posluš za soudeležbo laikov ipd. Zato v prihodnosti obstoji nevarnost, da bodo duhovniki župnijo vodili dokaj avtoritarno-klerikalno (Zulehner 2010, 115–20) oziroma da se bo Cerkev po enem delu svojih predstavnikov ponovno zaprla svetu. Pred obema skrajnima držama duhovnikov v odnosu do laikov sviri tudi Kongregacija za duhovščino: »Prva skušnjava je, da opravljamo svojo službo oblastniško, gospodovalno nad božjim ljudstvom (Lk 22,24–27; 1 Pt 5,1–4); druga pa je v tem, da z nepravilnim razumevanjem pojma »skupnosti« onemogočimo osebno upodobitev po Kristusu Glavi in Pastirju.« (Kongregacija za duhovščino 1994, 16)

Rezultati naše ankete kažejo, da duhovniki pri sebi opažajo enakomeren minus na vseh štirih področjih oblikovanja: na duhovnem, na intelektualnem, na človeškem in na fiziološkem področju. Kar nekaj anketirancev je pripisalo, da sedaj preveč časa posvečajo delu, ki ni bistveno duhovniško (administracija, popravilo cer-

kva ...),<sup>4</sup> zato se najpogosteje zgodi, da zanemarijo duhovno področje. Da je prav molitev »tista duhovnikova naloga, ki se verjetno najbolj zanemarija, in je prva, ki se opusti«, opozarja kardinal Basil Hume (2000, 50). Tudi Kongregacija za duhovščino svari, češ da »župniki in drugi duhovniki, ki so v službi različnih občestev, gotovo niso obvarovani pastoralnih težav, duševne in telesne utrujenosti zaradi preobremenjenosti z delom ... Ne manjka tudi notranjih nevarnosti, kot so birokratizem, funkcionalizem, demokraticizem, bolj menedžersko kot pastoralno načrtovanje. V nekaterih okoliščinah je, žal, duhovnik pod pritiskom množice odvečnih struktur, ki ga tako obremenjujejo, da doživlja negativne posledice tako na psihofizičnem kot na duhovnem področju, to pa je v škodo njegovemu služenju.« (Kongregacija za duhovščino 2002, 29)

V naši raziskavi je nekaj anketirancev izrazilo potrebo po večkratnem srečanju s škofom; nekatere izjave so formulirane celo tako, da bi iz njih lahko sklepali na obstoj neke vrste disonanco med njimi in cerkvenim vodstvom. Tega pa z našo anketo nismo raziskovali. Ker so duhovniki »še posebej dolžni skazovati spoštovanje in pokorščino papežu in vsak svojemu ordinariju« (ZCP, kan. 273), bi bilo dobro tovrstnim izjavam, tudi če jih je malo, vendarle nameniti pozornost. Že omenjena raziskava v Avstriji je pokazala, da je med župniki in cerkvenim vodstvom grozeč prepad. Več kakor polovica (52 %) anketiranih avstrijskih župnikov je namreč pri trdila, da pri pomembnih vprašanih sodijo drugače kakor cerkveno vodstvo, kar tri četrtine (74 %) pa jih je mnenja, da pri pomembnih vprašanih verniki mislijo drugače kakor cerkveno vodstvo (Zulehner 2010, 48–9).

Razveseljivo je, kako so vsi anketirani duhovniki ljubljanske nadškofije prepričani, da bo morala biti vloga laikov na župniji v prihodnosti večja, kakor je danes. Kot temeljna laiška področja dejavnosti v prihodnosti so anketirani duhovniki navedli predvsem verouk (33-krat), gospodarstvo (33-krat), vodenje skupin (28-krat), zgledno življenje v družbi in v domačem okolju (16-krat), bogoslužje (14-krat) ipd. Če pogledamo seznam temeljnih laiških področij, opazimo, da med njimi ni diakonije kot ene od treh temeljnih pastoralnih dejavnosti Cerkve. To preseneča, še zlasti ker je bila kar osemkrat omenjena med glavnimi poudarki prihodnjega duhovnikovega dela. Glede na to, da so župnijski laiški sodelavci v ljubljanski nadškofiji, ki jih je 38 252, tudi drugače neenakomerno razporejeni po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih v škodo diakonije, saj so bogoslužni, oznanjevalni in diakonijski sodelavci v razmerju 58,5 % : 35,7 % : 5,8 % (Perše 2010; Perše 2011b), bi veljalo razmisliti, kako v župniji dati področju diakonije večji poudarek – morda tudi znotraj že obstoječih skupin. Na zapostavljenost diakonije po župnijah kot ene od treh temeljnih pastoralnih dejavnosti Cerkve opozarjajo tudi v drugih državah, kot glavni vzrok pa izpostavljajo (pre)majhno število duhovnikov, zato pa sta v Cerkvi v ospredju vprašanje liturgične oskrbe in z njo povezano vprašanje preurejanja župnijskih struktur (Haslinger 2009, 178; Pock 2006, 454; 460).

<sup>4</sup> Na podoben problem je pokazala že raziskava, ki so jo izvedli v koprski škofiji v okviru Škofijskega zbora: »Duhovniki so najbolj obremenjeni z opravili, ki niso poklicna. Največ časa in moči jim vzamejo opravila pri cerkvenih stavbah /.../, kateheza otrok, razdrobljeno delo zaradi majhnih župnij. Zavedajo se, da bi jih prav na teh področjih laiki najlaže nadomestili.« (*Pastoralne smernice* 1996, 213)

K vprašanju »Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?« je dodal župnik dr. Blaž Jezeršek, ki je pripravil referat spomladanske konference na podlagi izpolnjenih anketnih vprašalnikov v dekaniji Ljubljana Šentvid, tehtno pripombo, češ da pri tem vprašanju daje poseben čar beseda »moral«, »kar daje slutiti, da bomo v spremembo mesta laika v Cerkvi prisiljeni, in ne da to mesto laikom pripada že samo po sebi« (Ljubljana Šentvid, referat). Če natančneje pogledamo seznam temeljnih laških področij, ki so ga sestavili anketirani duhovniki, opazimo, da so na njem v prvi vrsti poleg kateheze (zlasti verouka) navedene prav dejavnosti, ki pomenijo debirokratizacijo njihovega (duhovniškega) obstoječega dela, kakor so gospodarstvo, vodenje skupin, administracija ipd.<sup>5</sup> To nenazadnje ne bi bilo nič nenavadnega, ampak v skladu z že omenjenim priporočilom škofa Roberta Zolliticha, češ da bi se duhovniki spet morali bolj osredotočiti na naloge, ki jim gredo po posvečenju. Toda ker so anketiranci navedli med temeljnimi laškimi dejavnostmi pretežno dejavnosti, ki bi pomenile predvsem njihovo (duhovnikovo) razbremenitev obstoječega dela, lahko sklepamo, da anketirani duhovniki na laike vendarle gledajo še vedno preveč v luči »mašilcev lukenj«, ker sami vsega tega ne zmorejo. Vloga laikov v Cerkvi ni zgolj pomoč duhovnikom: laiki imajo v moči splošnega duhovništva svoje lastno poslanstvo za delovanje v svetu in v Cerkvi, to jim hierarhična Cerkev tudi priznava (Janez Pavel II. 1989, tč. 23; Kongregacija za duhovščino 1998, tč. 74; PZ, tč. 395). Nekaj anketirancev je pri tem izpostavilo vprašanje v zvezi z (ne)plačilom laikom in z (ne)izkoriščenostjo potenciala diplomantov Teološke fakultete.

Kot glavne minuse laikov so anketirani duhovniki izpostavili predvsem problem nemotiviranosti in neoblikovanosti laikov, a za to je vendarle soodgovoren tudi duhovnik. Laikom bi moral omogočiti, da bi opravljali svoje posebno in nenadomestljivo poslanstvo (Hume 2000, 79; Kongregacija za duhovščino 2012, tč. 122). V anketi navedeni minusi laikov nas lahko nagnejo k razmišljanju, koliko so te pomanjkljivosti posledica duhovnikovih minusov, in narobe: če velja pregovor, da imajo verniki takšnega duhovnika, kakor si ga zaslužijo. Cerkev se dobro zaveda, da je njena prenova v smeri drugega vatikanskega koncila precej odvisna od duhovnikov: »Potrebno (bo) misliti na oblikovanje duhovnikov, ki bodo sposobni dojeti in voditi župnijo, kakršno narekujejo potrebe sodobne evangelizacije.« (PZ, tč. 426) Drugi vatikanski koncil je tridentinsko razumevanje duhovniške službe obogatil – poleg odgovornosti za podeljevanje zakramentov in evharistije naj bi duhovniki dali večjo vrednost oznanjevanju (D, tč. 4). Z novo vlogo laikov v božjem ljudstvu (C, tč. 31–2; LA, tč. 2) in kot posledica tega z odkritjem župnije kot skupnosti pa je postala pomembna naloga duhovnikov tudi podpiranje karizem. Kar petina anketirancev je med glavnimi poudarki prihodnjega duhovnikovega dela navedla vodenje in koordiniranje sodelavcev, a na tem področju precej anketiranih duhovnikov opaža svoj minus, ki bi ga bilo dobro nadoknaditi čimprej. Očitno je razvoj sodobne družbe, v kateri se uveljavljajo demokratične strukture, prispeval

<sup>5</sup> Izjema je tistih šestnajst anketirancev, ki so zapisali, da je vloga laikov zgledno življenje v družbi in v domačem okolju, po tem pa anketno vprašanje pravzaprav ni spraševalo. Spraševalo je namreč zgolj po njihovi vlogi znotraj Cerkve in ne zunaj nje.

k temu, da vodenje neke ustanove (managerstvo) dobiva vedno pomembnejšo vlogo. Tako tudi vloga duhovnika kot voditelja postaja vse bolj kompleksna in zahtevna. Cerkevni dokumenti resda poudarjajo, da je duhovnik voditelj božjega ljudstva oziroma župnijskega občestva (Kongregacija za duhovščino 2002), toda previdnost na tem področju v prihodnje vsekakor ne bo odveč, še zlasti če imamo pred seboj razvoj duhovniške službe v nemško govorečem pastoralnem področju v neželjeno smer, v smer duhovnika managerja.<sup>6</sup> Morda bi bilo dobro kdaj nazorno predstaviti, v čem je razlika med vodenjem v Cerkvi in med vodenjem v kaki svetni organizaciji.

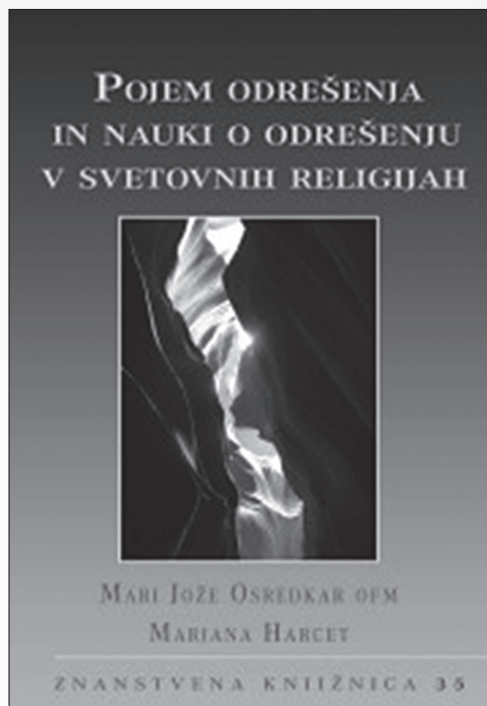
Pred Cerkvijo na Slovenskem je torej izziv nove evangelizacije, ko bodo župnijske skupnosti zaživele v malih občestvih. Prihaja čas prebujenih karizem laikov, ko bo dalo duhovništvo večji poudarek oznanjevanju in duhovnemu vodenju.

---

<sup>6</sup> Na nemško govorečih pastoralnih področjih so že takoj po koncilu želeli vzpostaviti koncilsko podobo župnije s pastoralno-teološkim poudarkom na skupnosti, s tem pa so se duhovniške naloge obogatile z nalogami organizacijske narave, kakor so dobro vodenje, pospeševanje prostovoljstva, reševanje konfliktnih situacij ipd. Vodenje in sodelovanje sta postali tako pomembna programa dodatnega izobraževanja duhovnikov (Zulehner in Hennersperger 2001, 93–94), da je že leta 1985 takratni profesor (sedanji kardinal in dunajski nadškof) Christoph Schönborn opozarjal, da se od duhovnikov zahteva preveč kompetenc s področja komunikacije na račun zakramentalnega. »Zgleda, da smo danes spet v neke vrsti donatistični krizi: pri duhovnikih je osebna kvaliteta pomembnejša od zakramentalne kvalifikacije, subjektivne sposobnosti od objektivne zakramentalne usposobljenosti.« (Zulehner in Hennersperger 2001, 76) Tovrstna specializacija duhovnikov je postala posebno »nevarna«, ker je v nemško govorečem pastoralnem prostoru kmalu nastopilo obdobje velikega pomanjkanja duhovnikov in je bilo zato treba reorganizirati pastoralne prostore, s tem pa se je težišče duhovniških aktivnosti od osebe preusmerilo na organizacijo, pogosto na več župnijskih skupnosti. Duhovnik je postal šef (coach) velikega števila sodelavcev (zaposlenih ali prostovoljcev), iz dušnega pastirja je postal manager velikega pastoralnega območja (koordinacija, delo s sveti, spremljanje zaposlenih), obenem pa je izgubil nalogo dušnega pastirja pri malih ljudeh (Zulehner in Hennersperger 2001, 97; Zulehner 2001, 35).

## Reference

- Greshake, Gisbert.** 2000. *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastoral Praxis – Spiritualität.* Dunaj: Herder.
- Haslinger, Herbert.** 2009. *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche.* Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hume, Basil.** 2000. *Luč v Gospodu. Razmišljanja o duhovništvu.* Maribor: Marijina kongregacija slovenskih duhovnikov in bogoslovcev.
- Janez Pavel II.** 1989. *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih.* Cerkevni dokumenti 41. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za duhovščino.** 1994. *Direktorij za službo in življenje duhovnikov.* Cerkevni dokumenti 56. Ljubljana: Družina.
- . 1998. *Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov.* Cerkevni dokumenti 74. Ljubljana: Družina.
- . 2002. *Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva.* Cerkevni dokumenti 99. Ljubljana: Družina.
- . 2012. *Duhovnik, služabnik božjega usmiljenja.* Cerkevni dokumenti 135. Ljubljana: Družina.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** 2012a. Stanje klera v ljubljanski nadškofiji. *Sporočila slovenskih škofij* 29, št. 2:39–40.
- . 2012b. 157 izpolnjenih anketnih vprašalnikov Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- . 2012c. 13 zapisnikov in 13 referatov dekanijskih pomladanskih pastoralnih konferenc 2012. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralne smernice.** 1996. Koper: Škofija Koper.
- Perše, Brigita, in Peter Kvaternik.** 2004. Duhovniki in redovnice v Cerkvi na Slovenskem. V: *Dekanijski pastoralni dan 2004: Duhovništvo in redovništvo; Gradivo za dekanijske pastoralne svete*, 78–101. Ljubljana: Družina.
- . 2007. Duhovniki ljubljanske nadškofije. *Naša pastorala* 30, št. 28:17–18.
- . 2009. Slovenska katoliška župnija na prehodu iz drugega v tretje tisočletje. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2010. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70:251–64.
- . 2011a. »Še-sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih. *Bogoslovni vestnik* 71:235–50.
- . 2011b. *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije.* Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pock, Johann.** 2006. *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang: biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen; eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs.* Dunaj: Lit.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepní dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.* Ljubljana: Družina.
- Valenčič, Rafko.** 2000. *Posebna pastoralna teologija.* Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. 2. izd. Ljubljana: Družina.
- Zulehner, Paul Michael, in Anna Hennersperger.** 2001. »Sie gehen und werden nicht matt« *Jes 40,31: Priester in heutiger kultur.* Ostfildern: Schwabenverlag.
- . 2001. *Priester im Modernisierungsstress: Forschungsbericht der Studie Priester 2000.* Ostfildern: Schwabenverlag.
- . 2010. *Wie geht's, Herr Pfarrer?: Ergebnis einer Kreuzundquer; Umfrage: Priester wollen Reformen.* Dunaj: Styria.
- Žajdela, Ivo.** 2012. Cerkev še ni izčrpala vseh možnosti: Pogovor z dr. Brigito Perše iz Pastoralne službe Nadškofija Ljubljana o prihodnosti župnije. *Družina*, 29. 1. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/61-5-NasPogovor-1> (pridobljeno 30. 8. 2014).



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 495—506

UDK: 272-472(438)

Besedilo prejeto: 7/2013; sprejeto: 5/2014

*Elżbieta Osewska*

## Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen vom 8. März 2010: Kontext und Ursachen

*Zusammenfassung:* Im Jahr 2010 erfolgte die Novellierung des Programms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (Grundlagenprogramm für die Katechese der katholischen Kirche in Polen), welches das Vorläuferprogramm aus dem Jahr 2001 ersetzte. Dieser Vorgang führt immer noch zu Kontroversen. Warum ist das neue Programm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 so andersartig und original? Worin besteht der große Unterschied zwischen dem »alten« (2001) und dem »neuen« (2010) Grundlagenprogramm *Podstawa programowa katechezy*? Worin bestehen die Identität und die Wesensmerkmale des katholischen Religionsunterrichts in Polen? Warum war es so kompliziert, das Grundlagenprogramm *Podstawa programowa katechezy* in dem neuen gesellschaftlich-kulturellen, pastoralen und pädagogischen Kontext zu entwickeln? Wie sollen der Religionsunterricht und die Katechese gestaltet sein und was muss in Erwägung gezogen werden, damit diese auch in einer pluralistischen Gesellschaft noch von Gewicht bleiben? Der Verfasser dieses Artikels bezieht sich auf eine Reihe von Aspekten, die als bedeutend für die Novellierung des Grundlagenprogramms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* betrachtet werden können.

*Schlüsselwörter:* Grundlagenprogramm für die Katechese, katholischer Religionsunterricht, Polen

*Povzetek:* **Temeljni program kateheze katoliške Cerkve na Poljskem z dne 8. marca 2010: kontekst in razlogi**

V letu 2010 je bil uspešno prenovljen program *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (Temeljni program za katehezo v katoliški Cerkvi na Poljskem), ki je nadomestil prejšnjega iz leta 2001, a to je še vedno problematizirano. Zakaj je program iz leta 2010 *Podstawa programowa katechezy* tako drugačen in izviren? V čem je bistvena razlika med starim (2001) in novim (2010) temeljnim programom *Podstawa programowa katechezy*? V čem sta identiteta in bistvo katoliškega religijskega pouka na Poljskem? Zakaj je bilo tako zapleteno razviti nov temeljni program *Podstawa programowa katechezy* v novem družbeno-kulturnem, pastoralnem in pedagoškem okolju? Kako naj oblikujemo religijski pouk in katehezo in kaj je pri tem treba premisliti, da bo



ta pouk v sodobni pluralni družbi še smiselni in učinkovit? Članek obravnava različne vidike, ki jih smemo imeti za najpomembnejše pri razvoju temeljnega programa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*.

*Ključne besede:* temeljni program za katehezo, katoliški religijski pouk, Poljska

*Abstract:* **The Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland of 8 March 2010: Context and Causes**

In 2010 an amended Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland was introduced, which replaced the one of 2001. This procedure is still considered controversial. What makes the Core Curriculum of Catechesis of 2010 so unique and original? What is the difference between the old and new core curriculum? What are the identity and the characteristic features of Catholic religious education in Poland? Why was it so difficult to prepare the core curriculum of catechesis in the new socio-cultural, pastoral and educational context? What should religious education and catechesis be like and what has to be taken into consideration if they are to continue functioning meaningfully in a pluralist society? The author of the article refers to a whole range of aspects, which may be identified as crucial to the amendment of the Core Curriculum of Catechesis of the Catholic Church in Poland.

*Keywords:* Core Curriculum of Catechesis, Catholic religious education, Poland

Die Novellierung des Grundsatzprogramms *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce* ruft unter den Katechesen, Seelsorgern, Schulleitern und Eltern viele Befürchtungen, Beunruhigung, Diskussionen und Fragen hervor: Warum werden Änderungen an dem Grundsatzprogramm *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce* vorgenommen, ist dies wirklich nötig oder gar unerlässlich? Wird nicht zu schnell ein neues Grundsatzprogramm aufgelegt, schließlich haben wir erst im Jahr 2001 neue Programme wie das *Podstawa programowa katechezy (Grundsatzprogramm für die Katechese)* und einen neuen Lehrplan für den Religionsunterricht an den Schulen *Program nauczania religii* erhalten, und damit natürlich auch neue Schul- und Lehrbücher. Häufig wird dazu das Argument der praktischen Finanzierbarkeit angeführt, da das novellierte Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* consequenterweise auch eine radikale Umstellung der Schulbücher nach sich zieht, und bereits daraus zusätzliche Kosten für die Eltern entstehen. Die Medien schüren die Atmosphäre der Unsicherheit und Unruhe noch weiter, indem sie für gewöhnlich ausgewählte und häufig unwahre Informationen darüber verbreiten, dass der Katechet entweder das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa* nicht hat oder dass dieses überhaupt nicht an die schulischen Rahmenbedingungen angepasst ist, und dass es folgerichtig die beste Lösung wäre, die Katechese in das Pfarrheim zurück zu bringen. Darum erscheint es umso wichtiger, dass sich jede in der Katechese engagierte Person auf die so präsentierte Wirklichkeit der Katechese beziehen und wahre Argumente liefern kann.

Es ist wert daran zu erinnern, dass die Umgestaltung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego (Grundsatzprogramm für die Vorschulerziehung und die allgemeine Bildung)* aus dem Jahr 2009 es notwendigerweise erforderlich machte, auch das Grundsatzprogramm für die Katechese *Podstawa programowa katechezy* neu auszuarbeiten, damit der Religionsunterricht an der polnischen Schule und Vorschule seine Wesensmerkmale und seine Besonderheit bewahren kann und mit der Schul- und Vorschulerziehung korreliert. Dabei geht es vor allem darum, die Kontinuität von Erziehung und Bildung von der Vorschule bis hin zum Abitur so zu erhalten, dass sich die an die Schüler gestellten Anforderungen schrittweise steigern, und das nicht nur im Bereich des erworbenen Wissens sondern ebenso bei der Vervollkommnung der Fähigkeiten und der Ausformung von Grundeinstellungen. Deshalb musste das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* ebenfalls so geschrieben werden, dass die Bildungsanforderungen klar und deutlich formuliert sind (wir erinnern uns, dass das Vorläuferprogramm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2001 zwar die Aufgaben des Lehrers enthielt, aber keine Prüfungsstandards festlegte). Auch aus diesem Grund kann man von einer nicht nur inhaltlich sondern auch konzeptionell bedeutenden Veränderung sprechen. Darüber hinaus ist zu betonen, dass das novellierte Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 bereits die Vorschulerziehung und die besondere Katechese für Menschen mit Behinderung berücksichtigt. Die Herabsetzung des Schuleintrittsalters (vom 7. auf das 6. Lebensjahr) und gleichzeitig die beobachtbare geringere emotionale Reife des Kindes in den ersten Jahrgangsstufen machten 2010 eine erneute Ausarbeitung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* und des Lehrplans für den Religionsunterricht *Program nauczania religii* vor allem für die ersten Etappen der schulischen Laufbahn erforderlich, wo die Katechese überwiegend in der Initiation in das Sakrament der Buße und Versöhnung sowie in das Sakrament der Eucharistie besteht. Ein weiterer Grund für die Novellierung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* ergab sich daraus, dass sich der Lebenskontext der Menschen, an die sich die Katechese richtet, aktuell ebenso drastisch wandelt wie die Menschen sich selbst verändern. Durch die Kommission für Erziehung und Bildung der Polnischen Bischofskonferenz wurde ein Team berufen, das die Novellierung des *Direktoriums für die Katechese der katholischen Kirche in Polen* und des Lehrplans für den Religionsunterricht *Program nauczania religii* aufnahm. Von der 351. Vollversammlung der Polnischen Bischofskonferenz am 8. März 2010 in Warschau wurde das überarbeitete *Direktorium für die Katechese der katholischen Kirche in Polen* angenommen, am 9. Juni 2010 setzte die Kommission für Erziehung und Bildung der Polnischen Bischofskonferenz in Białystok den Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht an Vorschulen und Schulen *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* in Kraft. Der Verfasser des vorliegenden Artikels war in dem genannten Team insbesondere an der Ausarbeitung der Katechese für Kinder im Vorschulalter maßgeblich beteiligt. Deshalb werden in dem vorliegenden Artikel der Kontext und die Ursachen vorgestellt, die 2010 zu einer Novellierung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* geführt haben.

## 1. **Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego (Grundsatzprogramm für die Vorschulerziehung und die allgemeine Bildung) aus dem Jahr 2009**

Die im Jahr 1999 in Polen begonnene mehrjährige, komplexe und radikale Reform der Programme und Methoden für die didaktisch-erzieherische Arbeit sowie der Strukturen im Schulwesen erforderte als Konsequenz eine begründete Korrektur des Monitorings, der wissenschaftlichen und der gesellschaftlichen Beurteilung (*Podstawa Programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* 2008). Bei den in Polen noch andauernden Diskussionen um die Ausgestaltung von Lernen und Erziehung lassen sich zwei Tendenzen erkennen. Die erste kennzeichnet sich dadurch, dass die schulische Erziehung in Grenzen wie die bisher verpflichtende Erziehung eingeschlossen und damit das beibehalten werden soll, was bereits ausgearbeitet wurde. Die zweite basiert darauf, Erziehung und Bildung ohne Grenzen zu schaffen, die nach der inneren Unterschiedlichkeit suchen und sich ihr auch bewusst sind (Śliwerski 1998). Von Zeit zu Zeit gewinnt die erste oder die zweite Tendenz mehr Befürworter, was sich in den erscheinenden Veröffentlichungen, aber vor allem an den von den einzelnen Regierungen vorgenommenen Veränderungen im Erziehungssystem wahrnehmen lässt. Es scheint, dass in der Expertengruppe, die das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* aus dem Jahr 1999 ausgearbeitet haben, die zweite Tendenz dominiert hat. Die Expertengruppe aus Vertretern der Wissenschaft Polens, erfahrenen Lehrern, Pädagogen, Konsultanten, methodischen Beratern und Mitarbeitern des Prüfungssystems, die das Projekt des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* ausarbeiteten, bereitete eine vorläufige Version des Projektes vor, die vom 10. April bis zum 20. Juni 2009 einer umfassenden sozialen Konsultation unterzogen wurde. Die Experten analysierten über 2500 Meinungen und Einschätzungen sowie 200 Rezensionen, die Spezialisten der einzelnen Erziehungs- und Bildungsfachbereiche angefertigt hatten.

Das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego* aus dem Jahr 2009 zeigt die Notwendigkeit auf, für die Schüler Chancengleichheit im Rahmen von Bildung und Erziehung zu schaffen. Dabei stellen die Eliminierung von Barrieren und die allmähliche Angleichung der Bildungschancen einen langen Prozess dar, bei dem die öffentlichen Behörden eine erhebliche Rolle spielen sollen: die regionalen und die überregionalen. Die Durchführung dieser Art von Reform steht in enger Verbindung mit vielen Anforderungen an die Lehrer, das entschieden größte Problem besteht jedoch darin, dass gerade an den Dorfschulen Lehrer mit den entsprechenden Qualifikationen fehlen. In der Gruppe der Kinder im Vorschulalter ist die Anzahl derer, die eine Vorschule besuchen, im ländlichen Bereich bedeutend niedriger als in den großen Städten. Ein verhältnismäßig großer Teil der in kleineren Ortschaften lebenden sechsjährigen Kinder hat keinen Zugang zur Vorschulerziehung oder zu Schulen

mit einer sogenannten »nullten Klasse«. Im Hinblick darauf wirkt die programmatische Reform der Vorschulerziehung mit großem Nachdruck darauf hin, die Kinder im Alter von sechs Jahren Zug um Zug in den Erziehungsprozess einzubeziehen und den Kindern im Alter von fünf Jahren eine vorschulische Vorbereitung zugänglich zu machen.

Die zivilisatorischen, gesellschaftlich-kulturellen, politischen und auch die strukturellen Umbrüche führen in der Gesellschaft zu einem neuen Lebensmodell. Es verändert sich das Gefüge der Werte im sozialen und im individuellen Leben, daraus folgt die Modifikation der geplanten und verwirklichten Ziele ebenso wie die Art und Weise des Handelns (Osewska 2005, 47–64; Lombaerts 2002, 165–79; Kwieciński 2000, 7–12). In diesem Kontext scheinen Niveau und Qualität der Ausbildung der Schüler eher ein gesellschaftliches, staatliches und ökonomisches Problem zu sein, nicht nur ein individuelles oder familiäres. Es wird unabdingbar sein, die Qualität der Arbeit an den Schulen sowohl im Hinblick auf das Individuum als auch im Hinblick auf den gesamten Staat und die zwischenstaatlichen Beziehungen zu verifizieren. Um dies auf glaubwürdige und vergleichbare Weise nachprüfen zu können, führen die Bildungsministerien vieler Staaten landesweite Kompetenztests und objektive Examen durch, die zentral und von unabhängigen Prüfern ausgearbeitet wurden. Ein wesentliches Element der Bildungsreformen in vielen Staaten Europas waren in den letzten Jahren die Reformen der landesweiten Prüfungen, welche die weitere Entwicklung der Schüler in ihrem privaten und beruflichen Leben beeinflussen. Dabei sind die meisten Examen – bis zu fünf – im englischen Bildungssystem vorgesehen, die wenigsten dagegen in Griechenland, wo die Schulausbildung mit lediglich einem Examen abgeschlossen wird. Die Vergleichstests am Ende der zweiten, dritten und vierten schulischen Ausbildungsphase sind auch für die polnischen Schüler vorgesehen, dabei geht es ebenso um bedeutende Veränderungen in der Abiturprüfung.

Der wachsende Bedarf von Arbeitgebern nach Menschen, die ihre Möglichkeiten umfassend ausschöpfen können, führt zu der Notwendigkeit, flexible Beschäftigungsformen einzuführen. Gleichzeitig aber sind die Arbeiter selbst mehr an solchen Formen interessiert, die ihre berufliche Entwicklung, die Sozialleistungen sowie die Individualisierung der Arbeitszeit und des Arbeitsplatzes garantieren (Filipowicz 2004; Woodruffe 2003). Immer häufiger wird als Hauptziel der Schule eine Bildung angegeben, die auf die Bedürfnisse der Wirtschaft des entsprechenden Landes oder aller Länder der Europäischen Union antwortet (Pachociński 2000). Mehrfach nimmt die Ausbildung im Hinblick auf den Bedarf der Wirtschaft entscheidenden Einfluss auf die Bildungspolitik der Staaten. Die wachsende Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt führt zu einer größeren Zahl von Hochschulabsolventen, die gut vorbereitet sind und über Sprachkenntnisse verfügen, die flexibel und nicht selten überqualifiziert sind. Diese angeführten Faktoren beeinflussen auch das Bildungswesen Polens im Hinblick auf die beständige Verbesserung der Ausbildung der Schüler und späteren Arbeitnehmer.

Einen weiteren wichtigen Grund für die Notwendigkeit, das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego*

go zu novellieren, stellen die demographischen Veränderungen dar. Der zwischen 1999 und 2001 in Polen beobachtbare und positive natürliche Geburtenanstieg war jedoch nicht imstande, die negative Auswanderungsrate und die sinkende Bevölkerungszahl auszugleichen. Als Ergebnis des Geburtenrückgangs zwischen 2002 und 2005 und der hohen Auswanderungsrate nahm die Bevölkerungszahl in Polen im Vergleich zu 2001 um über 85 000 ab. Der demographische Faktor gestaltet die gesellschaftliche Nachfrage nach Bildung und Erziehung auf unmittelbare Weise mit. In unserem Land sind seine Auswirkungen vor allem in Hinblick auf die Altersstruktur der Bevölkerung von Bedeutung, was sich in abwechselnden sog. hohen oder niedrigen Geburtsraten ausdrückt, und folglich zu unterschiedlichen Schülerzahlen auf den einzelnen Bildungsebenen führt und wechselnde Herausforderungen an das Bildungssystem stellt. Alle vorher genannten Faktoren zusammen haben die programmatischen Veränderungen im Bereich des Bildungswesens auf allen Ebenen der Ausbildung beeinflusst und damit auch die Neuerungen im Lehrplan für den Religionsunterricht an der Schule.

## **2. Der neue Lebenskontext der Menschen, an die sich die Katechese richtet**

Der gesellschaftlich-kulturelle Kontext, in dem der Adressat der Katechese im 21. Jahrhundert heranwächst, sich entwickelt und seine Identität ausformt, unterscheidet sich erheblich von dem der vorherigen Generation. Globalisierung, gesellschaftlicher und kultureller Pluralismus, einschneidende Veränderungen von Struktur und Funktion der Familie, die mediale Vielfalt, der Fortschritt in Wissenschaft und Technik, Nationalismus und Fundamentalismus, ökonomische Disproportion, Säkularisierung, falsch verstandene Demokratie, die Krise der Metaphysik, eine diesseitsbezogene Lebenseinstellung, ein neuer Zeitbegriff, Fragmentarismus und Auflösungstendenzen im Prozess der Persönlichkeitsbildung, der Lebensführung und der Handlungsweisen stellen Erscheinungen dar, die auf die junge Generation erheblichen Einfluss nehmen.

Da die Postmoderne auch die Grenzen zwischen der im traditionellen Sinn verstandenen Kultur und einer Kultur der Oberflächlichkeit verwischt, unterteilt der Adressat der Katechese im 21. Jahrhundert diese Wirklichkeiten auch nicht mehr, er lässt sich allein von der subjektiven Wahl und von der Präsentation der Medien leiten (Myrdzik, Latocha-Zielińska 2006; Misiaszek 2003; Łomny 1996; Fiske 1991; Morciniec 2006; 2009). Eine globale Kultur, die an jedem Ort der Welt wahrnehmbar ist, wo man Informations- und Kommunikationstechnologie zur Verfügung hat, vervielfältigt die Einflussnahme von großen Konzernen, die sich damit ihre Kundschaft heranziehen (Gwiazda 2000; Bauman 2000; Mojsiewicz 1998, 231–47). Der Slogan »ich kaufe, also bin ich« ersetzt nur zu deutlich die Aufforderung, »zu sein und nicht nur zu haben«. Global agierende Konzerne schaffen eine Logik des Marketings, nach welcher der Besitz von Markenprodukten aus der Werbung die jeweilige Position innerhalb der Peergroup, der Klasse und der Gesellschaft be-

stimmt (Featherstone 1991). Ein Beispiel für eine expansive globale Kultur ist die amerikanische, die von den Fernsehsendern, den Musikkanälen und den Spielen präsentiert wird, wo nicht nur alle Informationen aus amerikanischer Perspektive und als modern dargeboten werden, sondern wo ein amerikanischer Lebensstil lanciert wird, der von der polnischen Anschauung komplett abweicht. Die Vereinigten Staaten von Amerika drängen Produkte der Popkultur, Filme und Massenmedien auf, durchdringen darüber hinaus aber auch die lokale Kultur mit amerikanischem Klima und Kolorit. Eine von Zeit und Raum gelöste globale Kultur nimmt in entscheidender Weise Einfluss auf die Identität des jungen Menschen. Immer häufiger wird die Person, an die sich die Katechese aktuell wendet, von der eigenen historischen, kulturellen und nationalen Identität getrennt und verliert den Erfahrungsschatz der vorherigen Generation. Nicht selten formt sie ihre eigene Identität lediglich wie eine Mischung aus wenig geordneten oder völlig ungeordneten Elementen (Łazarska 2006, 131–9; Melosik 2002; 2001; 1996; 1995; 1989; Gwiazda 2000; Albanese 1999). Zusätzlich führen die Probleme am polnischen Arbeitsmarkt und die Vereinfachungen der Arbeitsaufnahme innerhalb der Europäischen Union zu einer großen Migration von Polen, die so mit der multikulturellen oder sogar interkulturellen Gesellschaft Westeuropas in Kontakt kommen. Dies ruft bei unseren Landsleuten eine kritische Bewertung der eigenen Kultur und Religion ebenso hervor wie eine größere, wenn auch häufig oberflächliche Offenheit für andere Kulturen, Religionen, Lebensstile und Denkweisen (Stala und Osewska 2009; Osewska und Stala 2010; Stala 2012, 41–59; Lombaerts und Pollefeyt 2004; Hume 1994; Dyczewski 2000; Leppert 2000; Wojnar und Kubica 1996). Die auf Polen übertragenen Reflexionen der Erwachsenen wirken auf die Kinder und Jugendlichen in unserem Land zurück. Der intensiv lancierte Subjektivismus des Menschen verursacht, dass sich der junge Mensch von Traditionen, Normen und Grundsätzen frei macht. In der Konsequenz wird das Kind oder der Teenager für sich selbst zum Bestimmer der Normen. Als charakteristisch für die Mentalität des jungen Menschen lässt sich derzeit immer häufiger bemerken, dass er lieber vor der Wahrheit, vom gesunden Menschenverstand und von seiner realen Lebenssituation flieht. Dabei betrügt er sich nur selbst, indem er sich eine subjektive Vision der Realität schafft und sich selbst gegenüber nicht kritisch ist, was letztendlich ins Absurde führt. Ein typisches Anzeichen dafür ist das Funktionieren in zwei Wirklichkeiten, in der realen und der virtuellen. Dadurch wird die virtuelle für den Jugendlichen immer mehr zur »realen« (Lombaerts 2008; 2000; Gatt, Lombaerts, Osewska und Scerri 2004; Osewska 2003; Wallace 2001).

Zweifellos besteht eine deutliche Herausforderung an die moderne Katechese ebenso in der Vielzahl und der Unterschiedlichkeit der Vorschläge, mit denen Kirchen, religiöse und pseudoreligiöse Bewegungen und Gruppen aufwarten. Aktuell kann der Mensch, an den sich die Katechese richtet, die Haltung eines wählrischen Kunden einnehmen und aus den religiösen Angeboten das Geeignete aussuchen. Der religiöse Pluralismus verursacht insbesondere bei den Jugendlichen ein Gefühl von großer Verwirrtheit und Verlorenheit, da ihnen alle zugänglichen religiösen Vorschläge als ähnlich und wenig überzeugend erscheinen. Ge-

rade heute kann der junge Mensch nur schwer entscheiden, welche der religiösen Angebote er annehmen und welche er zurückweisen soll (Ziebertz 2003).

Eine weitere aktuelle Herausforderung stellt auch die Integration der Katechese mit den unterschiedlichen Lebensperspektiven ihrer Adressaten dar, die sich zusammen mit den neuen Vorschlägen der Medien oder der Mode beständig wandeln. Von besonderer Bedeutung ist es dabei, dass sich die Beziehung des Schülers zur religiösen Wirklichkeit verändert, dass er sich von der Religion distanzieren, die Religion nur als eines von vielen Angeboten behandelt, die Glaubwürdigkeit der Religion abwägt, sie als flüchtig, provisorisch und für das Leben in der heutigen Zeit wenig bedeutungsvoll betrachtet. Ebenso lässt sich immer häufiger ein »Abgrund« bemerken zwischen dem Christentum, das die offizielle Lehre der Kirche vorstellt, und dem persönlichen und individuellen Christentum, das die einzelnen Mitglieder der Kirche repräsentieren (Stala 2010; Skreczko 2011).

Der junge Mensch, an den sich die Katechese im 21. Jahrhundert richtet, erfährt auch eine essenzielle Dissonanz zwischen Religion und Kultur sowie zwischen Glauben und Leben. Falls die Religion in Begriffen ausgedrückt wird, die dem Jugendlichen unverständlich und seiner Kultur völlig fremd sind, dann bleibt sie entbehrlich und ohne Bezug zur Realität der modernen Kultur. Wenn der Glaube als Zugabe zur menschlichen Existenz dargestellt wird, dann kann er mit Leichtigkeit abgelehnt werden, da er lediglich ein zusätzliches Element ist, das keinerlei Einfluss auf das tägliche Leben des Menschen hat. Daher stellt es für viele, insbesondere für die jungen Christen ein großes Problem dar, den Glauben mit ihrem Leben und ihrer Kultur in Einklang zu bringen. Denn es kommt ihnen so vor, dass diese völlig unterschiedlichen Welten angehören, die untereinander nicht verbunden sind. Auf der einen Seite steht die Welt der Religion und des Glaubens, auf der anderen die des Lebens und der modernen Kultur. In diesem Kontext muss die Katechese den jungen Menschen dabei unterstützen, seine persönliche und religiöse Reife auszuformen, um sich adäquat darauf vorzubereiten, in einer sich ständig wandelnden Gesellschaft zu leben. Darüber hinaus soll ihn die Katechese zu intellektuellem Suchen und Denken bewegen, und folglich auch zu der Bereitschaft, christliche Entscheidungen und Verpflichtungen anzunehmen. Daher ist heute eine Katechese unabdingbar, die ihre Adressaten im Glauben festigt, diese zur Suche und zu inspirierender Reflexion ermuntert sowie in ihnen das Gefühl aufbaut, dass sie für die kontinuierliche Weiterbildung in ihrem christlichen Leben verantwortlich sind (Misiaszek 2002; Purnell 1985).

Unter Berücksichtigung der gewaltigen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche zeichnen die Autoren des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* aus dem Jahr 2010 ein genaues Bild des Schülers, der in der heutigen Zeit am Religionsunterricht oder an der Katechese teilnimmt, und öffnen sich dessen Bedürfnissen und Erwartungen. Allmählich zeigen sich verschiedenartige Initiativen der Kirche hinsichtlich des jungen Menschen, die diesem bei seiner Suche unter die Arme greifen und für die Person Jesu Christi und Seine Gemeinschaft aufschließen.

### 3. Die Integration der Lerninhalte und die Kompetenzorientierung

Die vorgeschlagene Umgestaltung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* gründet vor allem im Ersatz von deklarativ festgelegten Lerninhalten, die in der Schule unterrichtet werden sollen, durch einen genau definierten Bereich an Wissen und Fähigkeiten, die dem Schüler am Ende der jeweiligen Bildungsetappe abverlangt werden. Dank dessen werden die Lerninhalte deutlich besser präzisiert. Das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* wird die Grundlage für die Durchführung der Prüfungen im letzten Jahr der Grundschulzeit, zum Abschluss der Gymnasialzeit (Sekundarstufe I) und zum Abitur bilden. Neben den Vorteilen der exakten Bestimmung der Kenntnisse und Fähigkeiten, die der Schüler in jeder Bildungsphase als Kompetenzen erwirbt, besteht das Ziel vor allem darin, die Qualität der Bildung zu verbessern und einen durch das Programm insgesamt zusammenhängenden Bildungsprozess zu erreichen, der an die Möglichkeiten und die individuellen Bedürfnisse der Schüler angepasst ist. Die Ausformulierung des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego* in einer Sprache, die sich an den Kompetenzen orientiert (die übergeordneten Leitlinien und die Bildungsziele sind im jeweiligen Bereich als allgemeine Leistungsanforderungen formuliert, folglich sind die Lerninhalte und die erwarteten Fähigkeiten als Anforderungen in ausführlicher Form ausgearbeitet), stellt auch den ersten Schritt dar, die Empfehlungen des Europäischen Parlaments und des Europarats vom 23. April 2008 umzusetzen, im europäischen Rahmen eine lebenslange Qualifizierung der Schüler einzuführen.

Die Autoren des kirchlichen Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* aus dem Jahr 2010 verwiesen bei der Vorbereitung der Novellierung auch auf die Notwendigkeit einer programmatischen Kohäsion. Darüber hinaus soll der Adressat der Katechese richtiggehend und schrittweise darauf vorbereitet werden, die christliche Berufung zu entdecken und zu verwirklichen, was die Weitergabe des Wissens verlangt und nicht so sehr dessen Wiederholung auf den unterschiedlichen Bildungsniveaus. Wenn die Fähigkeiten und die Ausgestaltung einer christlichen Lebenseinstellung ganz allmählich vertieft und zur Vervollkommnung gebracht werden, dann wird die Arbeit der Katecheten in bedeutendem Umfang erleichtert. »Das Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* führt die gleichbedeutenden Ziele der Katechese mit den allgemeinen Anforderungen zusammen. Sie bezeichnen die allgemein formulierten Effekte der religiösen Bildung, die im Rahmen des Religionsunterrichts der jeweiligen Bildungsetappe zu erreichen sind. Den katechetischen Zielen – den allgemeinen Leistungsanforderungen entsprechen die Lerninhalte – die ausführlichen Anforderungen. Sie schaffen einen Katalog für das Wissen und die erwarteten Fähigkeiten, die sich der Schüler in der jeweiligen Bildungsetappe aneignen und über die er verfügen können soll. Die Verbindung der Kenntnisse mit den Leistungen soll davor bewahren, in Enzyklopädismus zu geraten,



der in einer immensen Flut an Informationen besteht, die jedoch untereinander wenig verknüpft sind und sich nicht auf die Erfahrungen und die Leistungsfähigkeit des Schülers beziehen« (Direktorium 2010, 13).

Sechs Jahre Unterricht an der Grundschule und drei am Gymnasium (Sekundarstufe I) werden ergänzt durch ein programmatisch mit der Grundschule verknüpftes und verpflichtendes Vorschuljahr und durch die Fortsetzung der allgemeinen, einheitlichen Schulzeit an einer auf das Abitur vorbereitenden Schule. Dies bedeutet auch die Realisierung des Religionsunterrichts mindestens von der verpflichtenden Vorschulphase, also für die fünfjährigen Kinder, bis hin zur abiturvorbereitenden Sekundarstufe II (Załącznik 2009, 4).

In einer sich beständig verändernden Gesellschaft haben die angeführten Postulate, falls sie entsprechend an die schulische Umgebung adaptiert werden, eine große Chance auf Erfolg. Die Begriffe »Integration der Lerninhalte« und »Kompetenzorientierung« sind stets im Kontext des Begriffs von der »Person« zu verstehen, da die Person alles vereinigt und dem Körper, der Psyche und der geistigen Dimension letztendlich ihren Sinn verleiht. Der Mensch gewinnt persönliche Bereicherung dadurch, dass ihn andere Personen auf dem Weg seiner Entwicklung begleiten, während derer er sich bewusst wird, dass sein letztendlicher Sinn darin besteht, aus sich selbst heraus in den Kontakt mit sich selbst, mit seinem Nächsten und mit Gott zu treten. Deshalb soll der schulische Religionsunterricht von Anfang an mit dem gesamten Lern- und Erziehungsprozess in der Schule verknüpft sein. Dies verstehen die Verfasser des novellierten Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* sehr gut, denn sie geben genaue Hinweise zur Korrelation des Religionsunterrichts mit der schulischen Bildung im Allgemeinen (Direktorium 2010, 33–5). Aus den Grundsätzen der Autoren des Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 lässt sich auch die Sorge um diejenigen Adressaten der Katechese herauslesen, die im Hinblick auf Erziehung und Bildung besondere Bedürfnisse haben, die den schulischen Anforderungen nicht immer gewachsen sind, aber ebenso um die begabten Schüler, deren Interesse zu wecken und deren Fähigkeiten zu entfalten sind. Als äußerst positiv ist zu vermerken, dass der Akzent auf dem erzieherischen Aspekt der Bildung liegt.

Daneben soll daran erinnert werden, dass die Schule nie das einzige Umfeld für die katechetische Bildung ist und sein wird, darum verweisen die Autoren des novellierten Grundsatzprogramms *Podstawa programowa katechezy* auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit aller katechetischen Umgebungen. Denn das erzieherische Einwirken muss kohärent sein und auf festgelegten Grundsätzen basieren, die zu klar definierten Zielen führen, es muss die Besonderheiten der jeweiligen Entwicklungsphase der Schüler, deren Bedürfnisse, Kompetenzen und Interessen berücksichtigen. Das gemeinsame Ziel der Zusammenarbeit bei Erziehung und Bildung muss darin bestehen, die Adressaten der Katechese auf die Teilnahme am Leben der Familie, der Gesellschaft, der Kirche und des Volkes richtiggehend vorzubereiten (Mastalski 2005; Bilicka 2009; Duksa 2007; Małosa 2009).

## 4. Schluss

Das novellierte kirchliche Grundsatzprogramm *Podstawa programowa katechezy* aus dem Jahr 2010 umfasst die psychologische Charakteristik von Schülern in den einzelnen Erziehungs- und Bildungsphasen von der Vorschule bis hin zum Abitur, die katechetischen Ziele - die allgemeinen Leistungsanforderungen, die Aufgaben des Religionslehrers, die Lerninhalte - die Kompetenzorientierung, empfohlenen Rahmenbedingungen und Formen der Realisierung, eine Auflistung der Lerninhalte - die ausführliche Beschreibung der Anforderungen in den anderen Schulfächern, was der Korrelation des Religionsunterrichts mit der allgemeinen schulischen Erziehung dienlich ist, sowie Hinweise für die Zusammenarbeit der grundlegenden Umfelder der Katechese (*Direktorium* 2010, 11–2). Dies erleichtert nicht nur die Arbeit der Verfasser und Herausgeber von Schulbüchern für den Religionsunterricht sondern ebenso die der Katecheten selbst.

## Referenzen

- Albanese, Catherine.** 1999. *America Religious and Religion*. Belmont: Wadsworth Pub.
- Bauman, Zygmunt.** 2000. *Globalizacja*. Warszawa: PIW.
- Bilicka, Beata.** 2009. *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*. Toruń: Wydawnictwo naukowe UMK.
- Direktorium für die Katechese der katholischen Kirche in Polen** [Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce]. 2010. Kraków: WAM.
- Duksa, Piotr.** 2007. *Strategie skuteczności szkolnego nauczania religii w Polsce: Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*. Olsztyn: Hosianum.
- Dyczewski, Leon.** 2000. Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie. *Kultura i Społeczeństwo* 1:27–42.
- Featherstone, Mike.** 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: SAGE.
- Filipowicz, Grzegorz.** 2004. *Zarządzanie kompetencjami zawodowymi*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Fiske, John.** 1991. *Understanding Popular Culture*. London: Routledge.
- Gatt, Saviour, Herman Lombaerts, Elżbieta Osewska and Alan Scerri.** 2004. Catholic Education, European and Maltese Perspectives: Church School's response to future challenges. Floriana: The Sekretariat for Catholic Education of the Archdiocese of Malta.
- Gwiazda, Adam.** 2000. *Globalizacja i regionalizacja gospodarki światowej*. Toruń: Adam Marszałek.
- Hume, Basil.** 1994. *Remaking Europe: The Gospel in a Divided Continent*. London: SPCK.
- Jackson, Robert.** 2004. *Rethinking Religious Education and Plurality*. London-New York: Routledge Falmer.
- Kwieciński, Zbigniew.** 2000. Pedagogika i edukacja wobec wyzwania kryzysu i gwałtownej zmiany społecznej. In: Zbigniew Kwieciński, Hrsg. *Alternatywy myślenia o/dla edukacji*, 7–12. Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych.
- Łazarska, Danuta.** 2006. Uczeń jako odbiorca kultury medialnej. In: Barbara Myrdzik und Marzena Latocha-Zielińska, Hrsg. *Kultura popularna w szkole: Pobłażliwe przyzwolenie czy autentyczny dialog*, 131–9. Lublin: UMCS.
- Leppert, Roman.** Hrsg. 2000. *Edukacja w świecie współczesnym*. Kraków: IMPULS.
- Lombaerts, Herman, and Didier Pollefeyt.** 2004. *Hermeneutics and Religious Education*. Leuven-Paris-Dudley: Peeters.
- Lombaerts, Herman.** 2000. Komunikacja wiary dzisiaj. In: Stanisław Dziekoński, Hrsg. *Komunikacja wiary w Trzecim Tysiącleciu*, 25–39. Olecko: UKSW.
- . 2002. Edukacja z perspektywy europejskiej. *Horyzonty Wychowania* 2: 165–79.
- . 2008. ICT jako główne wsparcie globalnego świata i globalnego środowiska edukacyjnego. In: Aleksandra Bałoniak und Jan Szpet, Hrsg. *Między tradycją a współczesnością*, 73–90. Poznań: św. Wojciech.
- Łomny, Zygmunt.** 1996. *Człowiek i edukacja wobec przemian globalnych*. Radom: Uniwersytet Opolski.

- Mąkosa, Paweł.** 2009. *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce: Stan aktualny i perspektywy rozwoju*. Lublin: KUL.
- Mastalski, Janusz.** 2005. *Szkolne interakcje zaburzające skuteczne wychowanie*. Kraków: PAT.
- Melosik, Zbyszek.** 1989. Edukacja skierowana na świat – ideał wychowawczy XXI wieku. *Kwartalnik Pedagogiczny* 3: 159–73.
- . 1995. *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*. Toruń-Poznań: Edytor.
- . 1996. Edukacja globalna: nadzieje i kontrowersje. In: Teresa Jaworska und Roman Leppert, Hrsg. *Wprowadzenie do pedagogiki*, 47–58. Kraków: IMPULS.
- . 2001. Młodzież i styl życia: paradoksy pop-tożsamości. In: Zbyszek Melosik, Hrsg. *Młodzież, styl życia i zdrowie*, 11–58. Poznań: WOLU-MIN.
- . 2002. Globalny nastolatek. (Re)konstrukcje tożsamości w ponowoczesnym świecie. *Horyzonty wychowania* 3: 135–49.
- Misiażek, Kazimierz.** 2002. Dorosły w procesie ewangelizacji i katechezy. In: Kazimierz Misiażek, Hrsg. *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- . 2003. Katecheza i kultura. In: Józef Stala, Hrsg. *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, 19–71. Tarnów: Biblos.
- Mojsiewicz, Czesław.** 1998. Problemy globalnej ludzkości. In: Włodzimierz Malendowski und Czesław Mojsiewicz, Hrsg. *Stosunki międzynarodowe*, 231–47. Wrocław: Atła.
- Morciniak, Piotr.** 2006. Sens cierpienia czy jakość życia? Jana Pawła II nauczanie o fundamentalnych wartościach. In: Antoni Bartoszek, Hrsg. *Poszukiwaniu sensu cierpienia: Dialog interdyscyplinarny*, 181–95. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 2009. *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Myrdzik, Barbara, und Małgorzata Latocha-Zielińska, Hrsg.** 2006. *Kultura popularna w szkole. Pobłażliwe przyzwolenie czy autentyczny dialog*. Lublin: UMCS.
- Nowak-Far, Artur.** 2000. *Globalna konkurencja*. Warszawa. Poznań: PWN.
- Osewska, Elżbieta, und Józef Stala, Hrsg.** 2010. *Religious Education / Catechesis in the Family: A European Perspective*. Warszawa: UKSW.
- Osewska, Elżbieta.** 2003. Modele komunikacji interpersonalnej i ich znaczenie dla katechezy. In: Józef Stala, Hrsg. *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, 111–39. Tarnów: Biblos.
- . 2005. L'educazione oggi in un'Europa diversificata. In: Flavio Pajer, Hrsg. *Europa, scuola, religioni: Monoteismi e confessioni cristiane per una nuova cittadinanza europea*, 47–64. Torino: SEI.
- Pachociński, Ryszard.** 2000. *Współczesne systemy edukacyjne*. Warszawa: IBE.
- Podstawa Programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego.** 2008. In: Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. *Dziennik Ustaw*, 15 stycznia 2009. 4:17.
- Purnell, Patrick.** 1985. *Our Faith Story: Its Telling and Its Sharing; An Education in Faith*. London: Collins.
- Skreczek, Adam.** 2011. *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodzin w Polsce*. Białystok: Trans Humana.
- Śliwerski, Bogusław.** 1998. *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: IMPULS.
- Stala, Józef, und Elżbieta Osewska.** 2009. *Anders erziehen in Polen. Der Erziehungs- und Bildungsbegriff im Kontext eines sich ständig verändernden Europas des XXI. Jahrhunderts*. Tarnów: Biblos.
- Stala, Józef.** 2010. *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie: Próba refleksji nad nauczaniem Jana Pawła II w kontekście polskich uwarunkowań*. Tarnów: Polihymnia.
- . 2012. Der Mensch als Person: Die bestimmende Grundlage für Johannes Paul II. in seinem Bild von der Familie. *The Person and the Challenges* 2:41–59.
- . 2012. Die Transzendenz als bestimmendes Merkmal der Person in der Anthropologie und der Pädagogik Johannes Pauls II. *The Person and the Challenges* 1:61–75.
- Wallace, Patricia.** 2001. *Psychologia Internetu*. Poznań: Rebis.
- Woodruffe, Charles.** 2003. *Ośrodki oceny i rozwoju. Narzędzia analizy i doskonalenia kompetencji pracowników*. Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
- Załącznik Nr 4 do Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół.** 2008. *Dziennik Ustaw*, 2009. 4:17.
- Ziebertz, Hans-Georg.** 2003. *Religious Education in a Plural Western Society: Problems and Challenges*. Münster: Lit Verlag.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 3, 507–520

UDK: 159.964

Besedilo prejeto: 3/2014; sprejeto: 6/2014

## *Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate* **Nove dimenzije analize**

*Povzetek:* Odnos med posameznikom in analitikom velja v sodobnih psihoanalitičnih teorijah in analizah za najtemeljnejše sredstvo zdravljenja. Zato je tudi eden najbolj ključnih fenomenov psihoanalize in nič čudnega torej, da je že od vsega začetka predmet največjega zanimanja in tudi največjih kontroverznosti. V sodobnosti psihoanalizi pa ta odnos pomeni tudi jedro sakralnosti oziroma sakralnega prostora, ki ga vzajemno ustvarjata tako analitik kakor tudi posameznik, ko pride na analizo.

*Ključne besede:* sakralni odnos, milost, psihoanaliza, odrešenjski proces

*Abstract:* **New Dimensions of Psychoanalysis**

The relationship between the individual client and the psychoanalyst is the most fundamental means of treatment, according to modern psychoanalytical theories and analyses, which is why it constitutes one of the key phenomena of psychoanalysis. It is therefore not surprising that it has been the object of utmost interest and controversy from the very outset. However, this relationship also represents in modern psychoanalysis the core of the sacral space that is mutually created by both the psychoanalyst and the individual client who comes for an analysis.

*Key words:* sacral relationship, grace, psychoanalysis, salvific process

**A**nalitični odnos med psihoanalitikom in posameznikom v analizi je vedno zaposloval analitične teoretike, v zadnjem času pa je postal tudi bistveni predmet kliničnega raziskovanja. Res je, da se tako definicija tega odnosa kakor tudi najrazličnejše analitične klinične prakse, povezane s tem odnosom, nenehno spreminjajo. Tudi sam odnos se je znotraj terapevtske tehnike notranje preoblikoval in se kaže v različnih oblikah, zato vsako posploševanje te kompleksne konceptualne zgodovine lahko pomeni pretirano poenostavitev. Lahko pa z zanesljivostjo opazimo, da gre glavni trend razumevanja in razvoja analitskega odnosa vedno bolj v smeri realnega, dejanskega odnosa (Cooper 2000, 43–4; DeYoung 2003, 37–8; Maroda 2010, 60–1; Mitchell, 1988; 66–75; 2002, 79–82; Stern 2010, 113–9; Scharff in Scharff 2014, 97–112). Lahko bi celo rekli, da gre sodobni trend vedno bolj v smeri dialoškega odnosa, in to predvsem dialoga med notranjepsihičnimi mentalnimi, v zadnjem času pa tudi organskimi vsebinami med posameznikom in analitikom (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 50–72; Siegel 2011, 37–45; Scharff in

Scharff 2014, 63–72). Drugače pa je bil ta odnos vedno zelo pomemben, le da je na začetku razvoja psihoanalize veljal zgolj kot spodbuda za ponovitev in oživitev oziroma ozdravitev spomina na podlagi transferja (Mitchell 1988, 17–32; Schore 2012, 79–92).

## 1. Arheologija starih odnosov

Vsakega od nas je več ali manj globoko zaznamovala preteklost, predvsem naša osebna preteklost, ki je lahko v nas še vedno zelo živa. Pri tem pa moramo nujno omeniti, da lahko preteklost povsem nezavedno deluje na našo sedanjost, in to pri naših dejanjih, odločanjih, čutenjih in načinih razmišljanja, ki jih kompleksnost preteklosti lahko zelo globoko zaznamuje, globoko pa zaznamuje tudi sedanji odnos med posameznikom in analitikom. Glede na analitično prepričanje se prav v tem odnosu skrivajo kali psihoorganskega zdravljenja (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 213; DeYoung 2003, 187; Maroda 2010, 37–40; Mitchell 1988, 39–43; 2002, 96; Siegel 2011, 146; Stern 2010, 139–143), ki obenem pomeni povsem nov začetek; za to pa je potrebna odrešenjska milost, ki se deli v sakralnem prostoru odnosa med analitikom in posameznikom. Torej je povsem razumljivo, da se nam prav tu zastavlja zelo ključno vprašanje, to je: kaj sestavlja ta na novo formulirani in na novo konceptualizirani odnos.

Odgovori na to vprašanje so bili v zgodovini psihoanalize zelo raznoliki, povzemimo jih pa v trditvi Fairbairna (1958, 32–40), ki predpostavlja, da lahko posameznik v analitskem odnosu prekine svojo zvezo s »slabim doživetji in osebami« (velikokrat krojijo samo jedro patologije) in ustvari nov odnos, če seveda doživi analitika in odnos z njim kot nekaj »drugačnega in dobrega«. Temu sodobnemu trendu sledi tudi relacijska družinska paradigma, ki upošteva preteklost in se nanjo zelo opira, vendar je za to teorijo in terapijo preteklost pomembna predvsem zato, da v njej odkrije vir psihičnih zapletov, v katere so vpeti temeljni afekti in preostale organske vsebine – kot posledica tega v obrambo proti tem bolečim občutjem – tudi afektivni psihični konstrukti. Kar relacijsko družinsko terapijo zares zanima, je sprememba v sedanjosti. Z drugimi besedami, relacijska družinska terapija skuša ustvariti tudi nekaj drugačnega, novega, in to vsekakor na temelju odnosa analitik – posameznik, ki je v marsičem lahko ponovitev preteklih pomembnih odnosov z drugimi. Pri tem pa bo moral analitik najprej postati instrument prenosa starih odnosov, ustvariti sakralni prostor, prek katerega se bodo pretakale vse bistvene psihoorganske vsebine posameznika in njegovih bolečih odnosov (Gostečnik 2012, 166; 2013, 42).

### 1.1 Nove dimenzije odnosov

Zanesljivostjo lahko torej trdimo, da se relacijski analitiki različnih šol strinjajo v prepričanju, da mora analitik postati nosilec in ustvarjalec novega doživetja, ki naj bi bilo ustvarjeno v odnosu s posameznikom. Pri tem je bistveno, da analitik najprej doseže oziroma doživi posameznika v boleči arheologiji njegovih

preteklih odnosov in mu pomaga, da zraste iz teh starih okopov (Mitchell 2002, 75). V tem oziru se različne analitične šole med seboj zelo razlikujejo. Najbolj zahteven je v tem smislu odgovor razvojne teorije oziroma psihologije jaza (Kohut 1984, 139; Winnicott 1988, 273), ki predpostavlja, da je bistvenega pomena temeljni odnos z materjo, ki zadovolji otrokove potrebe; s tem v zvezi mora biti tudi analitikova naloga, da s svojim empatičnim odnosom nadomesti zamujeno (Clulow 2005, 89–93; DeYoung 2003, 79; Mitchell 1988, 264–6; 2002, 123; Siegel 2011, 87–91). Relacijska družinska paradigma tej postavki bistveno dodaja, da mora biti odnos med posameznikom in analitikom ne le spoštljiv in empatičen, ampak naj nosi tudi elemente preobrazbe, to pomeni, da mora analitik prvenstveno začititi posameznikove organske senzacije in njegove afektivne vsebine in jih regulirati, kajti šele tako bo lahko res ponudil možnost sakralnosti in odrešenja čustveno-organskih zapletov (Gostečnik 2010; 2011; 2012; 2013). Zato mora ustvariti tudi možnosti za različne razsežnosti odnosov, ki zaznamujejo posameznikov afektivni, pa tudi njegov organski svet v celotnem življenjskem krogu, saj le tako posameznik lahko doživi nekaj novega, nekaj presežnega in sakralnega.

S stališča relacijske družinske paradigme torej lahko trdimo, da analiza ni samo »nadomeščanje manjkajočih izkustev« iz zgodnjega razvoja, ampak sakralni odnos med analitikom in posameznikom oziroma sakralni prostor, v katerem analitik in posameznik ustvarjata bolj kompleksne, bogatejše in bolj odrasle vrste odnosov, ki omogočajo večjo funkcionalnost (Siegel 2013, 77; DeYoung 2003, 127; Maroda 2010, 134; Mitchell 2002, 31–3). V relacijski družinski paradigmi tudi ne govorimo in ne razumemo, da je posameznik zamrznjen oziroma razvojno blokiran (Clulow 2005, 129), ampak aktivno, velikokrat nezavedno sodeluje v sistemu odnosov z drugimi in na tej podlagi odigrava temeljno funkcijo vzdrževanja sistema, obenem pa na ta način tudi ohranja odnose z drugimi. Narediti nekaj novega v relacijskem družinskem odnosu pomeni temeljno prekinitev starega načina delovanja in nikakor zgolj izpolnitev zablokiranih in neuresničenih želja in potreb, zato je tudi analitik v tem kontekstu aktivni soudeleženec analitičnega procesa. Analitikovo doživljanje, na primer njegove telesne senzacije, kontratransferna občutja itd., je bistvenega pomena, zato je analitikova naloga predvsem v tem, da vedno znova empatično spremlja, kaj se dogaja v njem samem, spremlja pa tudi posameznika, interpretira in povezuje sedanje vedenje, čutenje in način razmišljanja s temeljnimi afekti, s psihoorganskimi stanji in s telesnimi senzacijami, ki regulirajo vedenje, čutenje in razmišljanje v sedanosti (Cvetek 2009; Repič 2008; Gostečnik 2010; 2011; 2013; Schore 2003; 2012; Siegel 2007; 2013).

To je milostni trenutek, v katerem oba, tako analitik kakor posameznik, ustvarjata sakralno intimo medosebnega odnosa, v katerem je prostor za spremembo. Tako analitik v relacijski družinski paradigmi postane nosilec novega, a to se lahko pokaže le v psihičnem prostoru med jazom in drugim (Mitchell 2002, 157), v katerem je analitik nosilec sakralnosti, in to šele tedaj, ko posameznika v polnosti doživi v njegovih stiskah in zapletih. Relacijska družinska paradigma v tem kontekstu slika odraslega posameznika kot tistega, ki obnavlja stare načine vedenja, ker mu to edino omogoča odnos z drugimi (Gostečnik 2012, 304). Nov družinski sis-

tem, ki ga takšen posameznik ustvari, je zato v veliki meri ponovitev starega temeljnega afekta. Ta afekt je vladal v izvorni družini, saj samo ta obljublja možnost odnosa z drugimi. Pri tem procesu je potreben tudi milostni trenutek odrešenjskega posega, ki šele v polnosti omogoča preobrat v posameznikovem življenju. Vsekakor pa tu lahko in vedno sodelujejo tudi organske komponente, na primer peti in šesti čut, ki s svojimi receptorji vedno znova opozarjajo posameznika na sorodne tipe oseb, kakor jih je že nekoč srečal v mladosti in s katerimi ponavlja stare zgodbe (Schore 2003, 79–103; 2012, 73–5). Podobno se lahko zgodi tudi v odnosu med analitikom in posameznikom, ko lahko posameznik na podlagi telesnih senzacij doživi nekatere vidike iz svoje preteklosti, in lahko rečemo, da se šele tedaj terapija v polnem pomenu začne (Gostečnik 2005; 2010; 2011; 2012; 2013); to vsekakor imenujemo milostni čas, v katerem je možen nov začetek.

## 1.2 Zaplet v starševstvu

Razvojne teorije, ki trdijo, da je odrasli v bistvu frustriran otrok (Kohut 1984, 34; Winnicott 1988, 44–6; Clulow 2005, 29–37), otrok, čigar razvojne potrebe niso bile izpolnjene in ki zato ostaja na stopnji, na kateri so bile njegove potrebe neizpolnjene, in je zato zablokiran oziroma zamrznjen na tej določeni razvojni stopnji; skratka, govorimo o teorijah blokade, blokade, ki zavira zdrav razvoj (Winnicott 1988, 22–7; Clulow 2005, 127–9). Te teorije predpostavljajo, da je ta posameznik v bistvu še nekonflikten, saj je žrtev teh zgodnjih neuresničenih razvojnih potreb. Z drugimi besedami, njegove potrebe in želje niso v jedru asocialne in ne vodijo neizogibno v konflikt s socialnim okoljem (Mitchell 2002, 159–62). Ti avtorji še nadalje trdijo, da so razvojne potrebe teh posameznikov potrebe, ki so bile neuresničene in so že po definiciji socialne: kar iščemo, je neke vrste odnosnost. Če interpersonalno okolje daje možnost za odnosnost, v njem ni konflikta; če ni takšne možnosti, pa to ni konflikt, ampak deprivacija (DeYoung 2003, 237; Mitchell 1988, 39–42; 2002, 77–9; Siegel 2011, 211; Stern 2010, 131–3) oziroma umanjkanje zdravega, funkcionalnega in ljubečega okolja – kakor trdijo razvojne teorije –, v katerem bi lahko otrok razvil svoje sposobnosti (Siegel 2011, 213–7). Še več, to je temeljno prikrajšanje za uresničitev potreb po sprejetosti, po hotenosti in po temeljni pripadnosti (Clulow 2005, 57–63).

Zelo podroben in natančen študij razvojnoblokadnih teorij nas najprej privede do Winnicotta (1988, 52–6), ki te teorije najbolj jasno oriše, in to na temeljnem razlikovanju med željami in potrebami. Želje izhajajo iz nagonских impulzov in lahko prihajajo v nasprotje s socialno realnostjo; če niso zadovoljene, so lahko potlačene in preoblikovane v navidezno zadovoljitev. Potrebe so razvojna nujnost; otrok zahteva točno določene vrste starševstva, da lahko pridobi nujna doživljanja za svoj razvoj. Če jih starši zagotovijo, se otrok dalje razvija, če pa ne, otrok obstane v neki razvojni fazi (Clulow 2005, 22–7). Podobno je tudi v analizi, trdi Winnicott (1988, 233–5): če analitik ne ponudi novih relacijskih možnosti, posameznik ne more razrešiti razvojnih blokad. Tu ni govor o zadovoljevanju impulzov, ampak je pomembno vprašanje, kako doseči za jaz nujno potrebna doživetja. Resna psihopatologija je v Winnicottovem (1988, 53–6) smislu tako vedno rezultat neprimer-

ne skrbi staršev, saj so vprašanje otrokovih neizpolnjenih potreb, ki jih Winnicott (1988, 77–83) imenuje deficitna bolezen okolja, medtem ko starši, ki so uglašeni na otrokove potrebe, pomagajo otroku, da se neovirano razvija (Winnicott 1960; 1971; 1988). Pri psihopatologiji pa govorimo o izrecnem prikrajšanju (deprivaciji) in zanemarjenosti ali celo izropnosti.

Tako lahko na podlagi teh teorij trdimo, da primerno in zadovoljivo starševstvo ustvari trajno notranjo harmonijo in ravnotežje. Odrasli lahko vzpostavi zdrav odnos s partnerjem, formira pa tudi druge pomembne osebne odnose brez erotičnega elementa in deluje kot aktivna in spontana osebnost, osvobodjena strahov, ki bi jo blokirali. Te vrste starševska ljubezen, ki jo Grki imenujejo *agape*, je – drugače od *erosa* – tista vrsta ljubezni, ki jo mora dati analitik posamezniku, kadar trpi zaradi vzgojnih deficitov oziroma ker tega ni prejel na ustrezen način od svojih staršev (Kohut 1984, 136–9; Winnicott 1988, 247–51; Clulow 2005, 47–56; Siegel 2011, 37–41). Zato je v tem smislu terapevt ali analitik sedaj tako imenovana nadomestna mati.

Psihologija jaza, ki tudi v razvoju »blokadne teorije« prispeva temeljne postavke (Kohut 1977, 62–5), zavzema zelo podobno pozicijo, ko trdi, da se življenje nadaljuje precej preprosto in z lahkoto, če starševstvo priskrbi dovolj pravih, pristnih odnosov, ki omogočajo razvoj osebnosti oziroma jaza in njegovih funkcij. Zato Kohut (1984, 239–49) sugerira, da mora analitik takrat, ko v življenju nekega posameznika ni bilo dovolj skrbnih staršev, v terapevtskem procesu to nezadovoljivo starševstvo nadomestiti. Poleg tega pa Kohut (1984, 251–5) zelo poudarja, da analitik ni nujno »absolutno empatičen«, ampak da je »optimalno empatičen«, to pa pomeni, da ostane, ko – na primer – naredi napako, nekonflikten, vendar absolutno dovoli posamezniku, da je nad njim razočaran, drugače ta posameznik ne zmore novega koraka v svojem nadaljnjem razvoju. K temu bi lahko dodali, da v relacijski družinski paradigmi tovrstne analitske postopke pojmuje zelo drugače: napake lahko analitik celo pričakuje, saj je konflikt velikokrat v marsičem bistvena sestavina zgodnjih odnosov, ki jih je posameznik doživljal že v otroštvu in jih bo zato zagotovo ponovil v terapevtskem odnosu. In ko se to zgodi? Terapevt relacijske družinske paradigme bo to napako prevzel in dojel zelo resno; razumel bo, da ga je posameznik nezavedno uvedel v področje doživljanja, ki ga je sam nekoč že izkušal, in s tem bo analitiku dana možnost, posameznika v polnosti začutiti, začutiti njegov boleči afekt. Zato bo skušal še bolj ustvarjalno in spontano poskrbeti za možnosti empatičnega medosebnega prostora, v katerem je mogoče razviti nov, sakralni način odnosa, kako biti jaz z drugim (Gostečnik 2010; 2011; 2012; 2013).

### 1.3 Razplet v psihoorganskem sakralnem prostoru

Če nadaljujemo, ugotavljamo, da posameznika glede na teorijo razvojne blokade pretekli boleči dogodki zelo močno zaznamujejo in ga dobesedno zamrznejo ter zablokirajo v njegovem razvoju. Zato so tudi naperi, da bi prišel do pravih odnosov, ki so bili resno zavrti, lahko zelo zastrašujoči in polni zelo konfliktnih dejavnosti (Siegel 2011, 93–9). Konflikt pa je obenem – glede na relacijsko družin-



sko paradigmo – tudi znanilec odrešenja, saj soočenje z njim in prevzemanje odgovornosti omogočata pot do rešitve, ki jo daje milost; milost torej predpostavlja naravo konflikta (Gostečnik 2012, 285; 336). V nasprotju s tem pa psihologija jaza in z njo v zvezi razvojne blokadne teorije posameznika razumejo kot pasivnega, odmaknjenega, mučenega in žrtvovanega (Kohut 1984, 69–76; Winnicott 1988, 284; Clulow 2005, 117–9). Zato je tudi psihopatologija glede na te teorije neposredni produkt deprivacije in izgube pravega okolja. Posamezna interpersonalna doživetja so nujna za razvoj in rast jaza; če jih ni, so otrokove temeljne značilnosti pokopane, nespodbujene in zamrznjene. Posameznik je kakor prazna školjka, ki jo je mogoče oživiti izključno samo prek analitikove kreacije spodbudnejšega okolja (Clulow 2005, 122–3).

Te teorije – po našem mnenju – bistveno spregledajo, da je vsak posameznik v samem jedru vključen v interakcijsko polje, v katerem vedno znova skuša modelirati svoje sedanje odnose, vključno z odnosom do analitika, in to vzporedno z linijami, ki jih dojema kot najbolj zelene (DeYoung 2003, 137–9; Mitchell 1988, 22–7; 2000, 213–5; 2002, 199–213; Stern 2010, 86–9), saj je analitik v samem jedru del posameznikove kompleksne rasti v analitičnem procesu, kajti soustvarja prostor, v katerem je možna sprememba. Relacijska družinska paradigma v tem oziru trdi, da vsak posameznik več ali manj zavedno aktivno in hoteno vztraja pri neprimernih odnosih, pri simptomatičnem vedenju in pri bolečem doživljanju in v to vključi tudi analitika (Gostečnik 2013, 280–5). V tem oziru to predpostavlja že Fairbairn (1958) v svoji objektrelacijski teoriji, v kateri poudarja pomembnost aktivne navezave, ki pomeni popoln odklon od razvojnoblokadnih pozicij (Mitchell 2002, 89–93; Gostečnik 2013, 289–93). Vsak posameznik ima namreč možnost izbire; lahko se na podlagi trpljenja odloči za drugačne rešitve, ki na podlagi milosti vodijo v drugačne odnose, saj je v vsakem odnosu možno odkriti sakralnost, ta sakralnost pa omogoča nov začetek, vendar le pod pogojem, da človek v polnosti sprejme odgovornost za svoje afektivno stanje (Gostečnik 2013, 303–4, 314–8).

Poleg tega pa – glede na relacijsko paradigmo – milost, ki se ustvarja v odnosu oziroma v sakralnem prostoru med analitikom in posameznikom, v samem jedru zdravi odnos, posameznikov odnos v odnosu do sebe, do drugega in do Boga, saj je v tem psihoorganskem prostoru med analitikom in posameznikom vedno navzoča kurativna moč Duha. To je prostor ustvarjalnosti, prostor psihoorganskih senzacij, prostor sakralnosti, v katerem se lahko prebudijo vse travmatične telesne senzacije in v katerem posameznik in analitik globinsko, prek desnohemisferske komunikacije vzpostavita poseben odnos. V njem je možno vzpostaviti tudi regulativne mehanizme, ki posamezniku omogočijo, da začne novo, funkcionalnejše delovanje. To je prostor, v katerem bodo lahko potekale najstrašnejše travme in dobile nov pomen; tukaj bo ponovno spodbujen telesni šesti čut – intuicija in sedmi čut bo zmožni retrospektivno poiskati pravi pomen dogodkov, ki soustvarjajo včasih zelo bolečo sedanost (Gostečnik 2013, 336–9).

## 2. Boleča navezanost

Če se povrnemo k Fairbairnu (1958), ugotovimo: prav njegove analize zelo jasno dokazujejo, da je pod vsemi oblikami psihopatologije mogoče najti navezavo na »slabi objekt«. Pri tem pa je zelo jasno, da je psihopatologija več kakor samo odsotnost pozitivnega, je tudi zasvojenost z negativnim, trdi že Fairbairn (1958). Posameznike ponavljanje motenj v medosebnih odnosih žene kakor »vešče k plamenu«, k specifičnim negativnim tipom odnosov s sadističnim odnosom, ponižujočim, odmaknjenim od drugih. To kompulzivno ponavljanje bolečih zgodnjih doživetij izraža odmik od nekaterih odnosov in tudi povezavo z nekaterimi drugimi (Siegel 2013, 129–33). Mazohistični karakter išče zlorabo delno zato, ker zloraba prinaša fantazijsko navezanost in skrb drugih, ki jih na drug način doživlja kot nedostopne. Depresivni karakterji velikokrat zato iščejo deprivacijo, ker jim to stanje omogoča ohranjanje fantazijskega čuta povezave s shizoidnim ali depresivnim staršem, nerazpoložljivim na drug način. Posameznik velikokrat ni navezan na dejanski atribut staršev, ampak na fantazijski atribut (Schore 2003, 98–102; 2012, 236–9), ne na zadovoljujoči znak tega odnosa, ampak na točno tisti karakter, ki ga je v mladosti pogrešal. Govorimo o prikrajšanju (deprivaciji), o bolečini, o depresiji kot orodju za navezavo, ki jo je posameznik nekoč doživljal v svoji izvorni družini. Ti temeljni odnosi v sistemu družine postanejo namreč temeljni material prihodnjih relacijskih modelov in kot takšni iščejo vedno nove oblike v najrazličnejših situacijah, ki lahko samo blede spominjajo na domače okolje. Velikokrat pa je to le aktivno poustvarjanje občutij, ki so prevečala domače okolje, in to v popolnoma drugih okoliščinah in z drugimi ljudmi, saj posamezniku prav tisto vzdušje prinaša možnost za odnos (Siegel 2011, 87–92; Gostečnik 2013, 251–3).

Relacijska družinska paradigma tudi predpostavlja, da je velikokrat v psihopatoloških doživljanjih in vedenjih vtakano poosebljanje drugega oziroma prenos posameznikovih intrapsihičnih mentalnih vsebin prek projekcijsko-introjekcijske identifikacije v drugega, ob kateri posameznik občuti, kakor da je zavezan, in to prav prek najbolj bolečih afektov ali prek patologije (Schore 2003, 65–75). Vendar to »ni usoda«, ampak posameznik preprosto ne vključi v zavesti tistih signalov, ki bi ga lahko vodili k hranjenju in navezavi. Vedno znova pa nezavedno išče avtomatske znake, sledi subkortikalnim mehanizmom, ki ga resda vodijo v navezavo, a ta navezava ni utemeljena na skrbi in pomoči, ampak na bolečini in bedi. Nevarnost nove razsežnosti analitičnega odnosa je torej: izzvati te nove navezave. Posameznik se mora odločiti med navezavo na fantazijsko podobo in navzočnost, ki večkrat prinaša krhek čut varnosti in povezave, in med možnostjo navezave na realnega drugega, skupaj z vsemi tveganji. Prav to pa mu omogoča sakralni, ali kakor rečeno: psihoorganski prostor, ki se ustvari med analitikom in posameznikom (Gostečnik 2013, 326–333). Tako posameznik velikokrat govori o globokem čutu osamljenosti in izolacije, povezane z odstranitvijo nevroze. Psihopatologija torej ni stanje prekinjenega, zamrznjenega razvoja, ampak področje aktivnega fantazijskega pletenja navezav na pomembne druge. Pod dozvedno pasivno navezanostjo je velikokrat skrivnostna navezava, v veliki meri podzavestna, ki jo posameznik doživlja kot nujno in oživlja-

jočo (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 116–24; Cooper 2000, 46–53; DeYoung 2003, 87–93; Mitchell 1988, 163–9; 2000, 93–6; Stern 2004, 137–43; 2010, 237–9).

## 2.1 Temeljna odgovornost

V tem sakralnem prostoru med jazom in drugim (ali biti z drugim na drugačen način) se ponovi temeljna konfliktnost in v tem odnosu je možna tudi njena razrešitev. Zato lahko s klinično zanesljivostjo trdimo, da tudi relacijske teme, opisane v razvojnoblokadnem modelu, živo prikažejo posameznikove pretekle in sedanje boje. Rekli bomo: potisniti te teme v zgodnje otroštvo in predstaviti posameznika prek metafore otroka kot nekonfliktnega in čakajočega na ponovno rojstvo, to zelo močno izkrivlja njegovo pravo naravo in vodi proč od polnejšega vpogleda v interaktivne procese, v katerih se patologija ponavlja in vzdržuje (Mitchell 1988, 239–45; 2002, 156–9; Siegel 2011, 139–42). Obenem pa tu ni jasno zastavljenega problema posameznikove odgovornosti. Posameznik že v nagonski teoriji ne more biti odgovoren ali pa je odgovoren le minimalno, saj ga vedno znova ženejo neobvladljivi notranji goni, ki se aktivirajo po zakonu mehanike in težijo k zunanjemu izrazu. Razvojnoblokadna teorija skupaj s psihologijo jaza, ki daje tej teoriji temeljno pozicijo, se na drugi strani nagiba k odvrčanju od notranjepsihičnega stanja in zagovarja mnenje, da mentalne motnje zaradi deprivacije in zaradi neustreznega starševstva povzročajo okolica (Mitchell 1988, 147–9; 2002, 69–74; Siegel 2011, 31–5). Človek je torej v temeljni psihopatologiji in funkcionalnosti rezultat nepriemernega, zavračajočega oziroma nenaklonjenega okolja in je zato njegova odgovornost povsem minimalna, to pa vsekakor vodi na izrecno stranpot.

Povsem drugačen pogled je mogoče zaslediti v teoriji objektivnih relacij in v interpersonalni psihoanalizi, ki ugotavljata, da je posameznik odgovoren za svoje psihično stanje šele, ko se je zmožen tudi soočiti s samim seboj, s svojo konfliktnostjo in s psihopatologijo. Ko sprejme odgovornost za svoje psihično, pa tudi organsko stanje, mu prav ta odgovornost daje možnost, da v moči milosti spremeni svoj življenjski stil in vzpostavi nov, funkcionalnejši odnos do sebe in do drugih. Prav tako tudi relacijski družinski pristop bistveno poudarja posameznikovo aktivno sodelovanje pri vzdrževanju zgodnjih zapletov. Vsekakor se to dogaja na nezavedni ravni in zato je ozaveščanje, kaj posameznik dela, kako poustvarja zgodnje relacijske teme in zakaj to dela, bistveno za vsako uspešno relacijsko družinsko analizo (Gostečnik 2013, 27–9). Pri tem sta potrebni tako empatija kakor tudi konfrontacija, zato mora biti analitik v relacijskem družinskem modelu zelo aktiven; doživeti mora družinski sistem, ga začutiti v vsej njegovi krhkosti in bolečini, nato pa z vso rahločutnostjo predstaviti nov pogled oziroma pomagati posamezniku, za katerega lahko trdimo, da pooseblja celotni sistem, vse do novega načina medosebnih odnosov, ki jih omogoča prav ta sakralni prostor med analitikom in posameznikom (Gostečnik 2010; 2012; 2013).

## 2.2 Analitik in relacijska paradigma

Vsak otrok je rojen v sakralni prostor, je del matere in očeta in obenem del celotnega stvarstva, predvsem pa je brezpogojni božji dar in torej ljubljen,

hoten in želen že od spočetja dalje. Zato je tudi v tem oziru vedno postavljen bistveni apel, ki ga predpostavlja odnos med posameznikom in analitikom, da v konkretizaciji tega odnosa posameznik na novo doživi sakralnost svojega telesa, telesa drugega in zlasti odnosa med njima. Vsak posameznik se mora sprijazniti sam s seboj, s svojim telesom, ki je dom njegovih najbolj sakralnih vsebin, telo je svetišče, katerega nikoli ne bo zapustil, to je njegov najintimnejši prostor doživljanja. Telo pa že na samem začetku razvoja ustvarja tudi intimo z drugim, najprej z materjo, odnos z njo pa je uvod v vse preostale intimne odnose v njegovem življenju (Gostečnik 2012, 54–9).

Te potrebe po intimi, po odnosu so bile v analitični teorijah zanemarjene cela desetletja in zdi se, da so posamezniki tudi kot odrasli še vedno boleče »lačni«. Razumevanje zato velikokrat naredi posameznikove potrebe za zelo težko razrešljive, ker vodi v dve enako neprivačni opciji. Izbiri sta dokončna odpoved infantilnim željam, ki so sedaj razumljene v pravem historičnem kontekstu (klasična tehnika), ali vzpostavitev zadovoljitve v tistem, kar se zdi zadovoljitev teh želja v analitičnem odnosu (razvojnoblokadna teorija). V prvem pristopu vidimo neke vrste resignacijo, drugi pa vodi v razcepljenost analitičnega odnosa od preostalega življenja kot resničnega prostora, v katerem so želje edino lahko zares uresničene (Mitchell 2000; 2002). Ker posameznik ponovno doživlja svoje zgodnje infantilne potrebe, ga je večkrat mogoče veliko bolje razumeti v relacijskem okviru kakor v okviru refleksije infantilnih fiksacij ali razvojnoblokiranih potreb. Relacijski okvir razume potrebe kot kompleksno mešanico normalnih odraslih potreb, pomešanih z intenzivno anksioznostjo. Ti posamezniki večkrat prihajajo iz družin, v katerih so odvisnost od drugih ljudi razumeli kot nekaj otroškega in slabega. To jih je vodilo v oblikovanje karakterja, ki je bil organiziran kot pretirana zahtevnost ali kot njeno nasprotje, »kontraodvisnostna« obramba. Ti posamezniki so bili verjetno prikrajšani že kot otroci (Fonagy idr. 2007, 49–53; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 107–11).

Relacijska družinska paradigma dovoljuje posamezniku poleg odpovedi, ki jo pomeni druga opcija, še tretjo opcijo: prodor v čustveni vzorec odnosa, v katerem se ta zgodnja želja po stiku in želja po neodvisnosti od drugih preoblikuje, saj je prav ta želja naredila posameznika nepripravljenega in nesposobnega, obdržati sedanje želje in hrepenenja dovolj dolgo, da bi jih lahko v polnosti prepoznal in jih obenem prilagodil potrebam in željam drugih (Mitchell 2002, 47; Gostečnik 2012, 28–37). Šele ko je posameznik sposoben vzdržati napetost v svojem lastnem telesu, ko je zmožen vzdržati ob tem izbruhu anksioznosti, je dana tudi možnost, da najprej regulira svoje organske senzacije na funkcionalnejši način (ni mu potrebna katerakoli že zasvojenost), šele nato ima možnost, da preustvari svoj notranji psihični svet odnosov in izražanja potreb (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 117–23; Stern 2004, 33–8). Drugače povedano, šele takrat, ko zmore v polnosti začutiti svoje telo, ga ovrednotiti, dati imena svojim telesnim senzacijam, lahko govorimo o preustvarjanju (Siegel 2007, 131–7; 2011, 23–41). V tem smislu tudi lahko govorimo o rojstvu novega, sakralnega otroka, ki je rojen v terapevtskem ali analitičnem prostoru, v katerem je dana možnost, da posameznik na podlagi tega odnosa in

milostnega posega doživi psihično-organski preobrat. Relacijska družinska paradigma v tem smislu ne verjame v zgolj univerzalno razvojno sekvenco, v kateri se dogajajo afekti in organska odzivanja na zunanje in notranje senzacije – za to je potrebno ustrezno terapevtsko okolje, v katerem se lahko te vsebine razrešijo (Gostečnik 2013, 373–5).

Tu je seveda možno še nadaljevati: v nekaterih družinah grobost, neregulirana psihoorganska stanja, afekti in impulzi tako močno oblikujejo družinske člane, da jim je vsako empatično okolje tuje in izjemno zastrašujoče. Zato je od teh posameznikov skoraj nemogoče pričakovati, da se bodo odpovedali starim oblikam vedenja. Vsaka družina ima pravila za to, kako se smejo doživeti in izraziti potrebe, in teh pravil se bodo posamezniki slepo oklepali, saj so jim vir preživetja (Gostečnik 2013, 15–32). Torej se vprašajmo, kaj posamezniki najdejo v analitičnem procesu. Ali torej najdejo pogrešane možnosti za razvoj prej nerazvitih sposobnosti za integracijo intrapsihičnih in interpersonalnih doživetij z drugo osebo na drugačen način, na način, ki je bogatejši in prilagojen svetu zunaj njihove lastne družine? Takšen proces je zato lahko izredno dolgotrajen in v marsičem brezploden, saj postane analitik edini vir novega in drugačnega; od njega je v marsičem odvisno, kaj se bo zgodilo s tem posameznikom. Skratka, gledati klinične podatke kot razvojno blokirane, to velikokrat zamegli posameznikovo aktivno verovanje in lojalnost do tega načina življenja. Ta infantilna občutja in vedenje namreč posredujejo najpomembnejše povezave z drugimi (Mitchell 1988, 145–7; 2000, 39–44), zato se posameznik tem povezavam zelo težko odpove in je potrebna izrecna odrešenijska milost, da upa tvegati nekaj povsem drugačnega.

Govorimo torej o posameznikovem notranjepsihičnem svetu, ki ponuja najgloblje sakralno doživljanje tako sebe kakor tudi drugega (Gostečnik 2012, 50–3). V tem svetu se rojevajo najbolj plemenite misli in najgloblja čutenja intime. Zato je osrednja umetnost v psihoanalizi, kako se dokopati do posameznikovega subjektivnega sveta in vstopiti vanj. Kako je sestavljen? Kaj so njegove drame? Kdo so ponavljajoči se karakterji? Kaj besede, okrog katerih posameznik organizira svoja doživljanja, v resnici pomenijo? Kaj so temeljne karakteristike odnosov, ki so vladali v nekem določenem sistemu družine? In odgovor je izključno samo v dialoškem odnosu, ki se ustvari med posameznikom in analitikom, in to v medosebnem sakralnem prostoru, v katerem je možno vzpostaviti regulacijo psihoorganskih stanj in si pridobiti nova doživetja, ki lahko posamezniku pomagajo, da začne živeti drugačno življenje (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 97–9; Schore 2003, 231–5; Siegel 2007, 89–96; 2011, 43–7). Drugače pa so odgovore na gornja vprašanja analitiki v preteklosti formulirali na zelo različne načine, seveda v skladu z načini dojemanja zdravja in patologije. Terapevt se mora namreč naučiti posameznikovega jezika in odkriti kontekst in namene, za katere se je ta jezik razvil. Posameznik pa se mora naučiti odkriti najprej svoj organskopsihični prispevek, kaj govorijo njegov telesne senzacije, jih povezati s temeljnimi afekti, doseči ustrezno regulacijo teh afektov in nato poiskati pomen in relacijski kontekst, saj šele to daje sposobnost, živeti v bolj kompleksnem svetu (Cummings in Davies 2010, 97). Tako na primer relacijski družinski analitiki vedo, da mora odrasel posameznik na novo

ustvariti svojo družino v svojem subjektivnem doživljanju dolgo po tem, ko jo je zapustil.

### 2.3 Družina – sakralni psihoorganski prostor

Družina je najsvetejši prostor na svetu; v njej se lahko razvije najžlahtnejše občutje sakralnosti, ker se v njej otrok nauči, kako biti z drugim in drugačnim. Otrok od rojstva dalje občuti ta prostor kot rezerviran zanj in z vsako novo stopnjo razvoja doživlja občutja svetega in presežnega. Enako pa velja, da otrok vse življenje globoko v sebi nosi tudi vse travme, če je odraščal v nefunkcionalni družini, polni bolečin, posuti s pravimi tragedijami. Tudi vse relacijske teorije so eksplicitno ali implicitno zgrajene na tej široki perspektivi razvoja za občutje skrivnostnega in presežnega. Človeški odnosi vzpostavljajo temeljni material doživljanja, iskanja in vzdrževanja odnosov kot osnovnih motivacijskih silnic tako v normalnem razvoju kakor tudi v psihopatologiji. Ti odnosi, ki se v različnih oblikah kažejo vse življenje, so temeljni kamni zgradbe človeške psihe. Zgodnji odnosi med materjo in otrokom, zlasti tako imenovana psihobiološka stanja, so znanilci poznejših, bolj kompleksnih odnosov (Schore 2003, 57–62; Siegel 2007, 79–83; 2011, 91–7), ki zaznamujejo celotni relacijskosistemiški okvir, obenem pa sistemska relacijska dinamika vpliva na razvoj medosebnih odnosov v družini in s tem tudi na odnos posameznika do samega sebe, do drugih in do religioznega (Gostečnik 2012, 43–7). Skupno mnenje vseh relacijskih modelov je premisa, da motnje v zgodnjih odnosih s starši pomembno zaznamujejo poznejše odnose in so predispozicija za razvoj psihopatologije (DeYoung 2003, 59–66; Mitchell 2002, 119–27; Schore 2003, 249–51).

Glede na relacijski družinski model pa motnje v zgodnjih odnosih s starši resda lahko resno deformirajo poznejše odnose, vendar ne z zamrznitvijo ali fiksacijo infantilnih potreb, ampak s tem, da poženejo v gibanje kompleksni psihoorganski proces, prek katerega otrok iz tega, kar je na voljo, kreira interpersonalni svet (ali svet objektnih relacij, skupaj z zunanjimi in notranjimi organskimi senzacijami, ki so del objektnih relacij) in je za to tudi v polnosti odgovoren. To pomeni, da posameznik tako dolgo, dokler ne vstopi v dialog, dokler ne sprejme polne odgovornosti za svoje probleme, tudi ne zmore v polnosti sodelovati pri razreševanju svojih konfliktov (Bruschweiler-Stern idr. 2010, 167–9; Mitchell 1988, 123–5; 2000, 42–7; Schore 2003, 136–40; Stern 2010, 43–7). Glede na to bo posameznik vedno znova iskal odnos in občutja, ki so bila najmočnejša in najbolj zavezujoča, ker bo v njih slutil možnost nove navezave. Vendar če je brez temeljne odgovornosti, brez soočenja s tem, kar on še vedno prispeva v nove odnose, v katere vstopa, potem je izredno težko najti prave rešitve, prave spremembe (Gostečnik 2013, 210).

### 2.4 Drugačna medosebna interakcija

Družina je torej tista, ki posameznika najgloblje zaznamuje; zaznamujeta ga predvsem oče in mati in odnos do njiju (in to do vsakega posebej), pa tudi odnos med njima. Posameznik pride na terapijo z zelo ozko relacijsko družinsko matrico. Povezavo vidi v projekciji in v poustvarjanju družinskih, omejenih relacijskih modelov, prek katerih doživlja vse pomembne odnose (odnos z analitikom še

prav posebno) in interakcije na podlagi starih psihoorganskih kalupov, ki so najgloblje zaznamovali njegov celotni družinski sistem. Posameznik si zato zelo in nenehno prizadeva, da bi utrdil te stare relacijske konfiguracije. Osrednji proces v relacijski družinski terapiji je zato odstranitev povezav s temi modeli, ki dajejo možnost za vzpostavljanje novih, bogatejših medosebnih odnosov (Gostečnik 2010; 2011; 2012; 2013).

Relacijski družinski model poleg tega izrecno poudarja analitikovo aktivno vlogo, saj je njegova bistvena naloga, da skuša v posamezniku spodbuditi nove navezave s tem, da mu omogoči vpogled v drugačno naravo medosebnih odnosov, predvsem pa mu pomaga tvegati nekaj novega oziroma drugačnega. To lahko posameznik naredi le, če se počuti dovolj varnega v analitičnem odnosu z analitikom. Govorimo o analitičnem medosebnem ali sakralnem psihičnem oziroma psihoorganskem prostoru, v katerem si tako analitik kakor posameznik prizadevata ustvariti sakralnost. To pomeni, da analitik budno pazi na vse posameznikove notranje vzgibe, zlasti pa na vse afekte in organske vsebine, ki jih sprejema prek desnohemisferske komunikacije oziroma prek projekcijsko-introjekcijske identifikacije (Gostečnik 2012, 371–9). Analitik sprejme te psihoorganske vsebine oziroma temeljne afekte, skupaj z organskimi senzacijami, notranjimi in zunanji, postanejo temeljne mentalne vsebine, ki ustvarjajo odnos med analitikom in posameznikom. Analitik jih notranje regulira in omogoči posamezniku, da jih sprejme nazaj, tokrat v bolj sprejemljivi obliki. (Gostečnik 2010; 2012; 2013). S tem je dana možnost, s tem je ustvarjen prostor, v katerem se srečujeta analitik in posameznik, ki se skupaj dialoško soočata s temi vsebinami in jih začneta razreševati. To je področje milosti in odgovornosti, področje temeljnega soočenja s preteklostjo in prizadevanja za stvaritev nečesa novega.

### 3. Sklep

V tej razpravi smo skušali razbiti predsodek, da otrok vedno postane starševska žrtev in kot takšen ne zmore v življenju delati nič drugega kakor samo odigravati stare žrtveniške modele vedenja, čutenja in doživljanja. Ta prepričanja postajajo v sodobni psihoanalizi vse bolj vprašljiva, zato skušajo različni avtorji to dilemo na vsak način razrešiti, in to z namenom, da bi našli bolj uravnovešeno pozicijo pri razumevanju kompleksnega problema etiologije psihopatologije. Relacijska družinska paradigma nam v tem oziru daje nove možnosti, da vzamemo kritično starševsko funkcijo zelo resno, in obenem dojema posameznikovo vlogo v psihopatologiji kot veliko bolj aktivno in predvsem odgovorno. V nobenem smislu nismo pasivne žrtve doživljanja, ampak aktivni ustvarjalci, lojalni vzdrževalci in nadaljevalci konfliktnih relacijskih modelov, ki so utemeljeni v potrebah celotnega sistema. Sami torej največkrat nezavedno tkemo niti prejšnjih dogodkov in potreb v vzorec subjektivnega doživljanja, ki nam daje občutek domačnosti, varnosti in povezave.

Zato relacijski družinski model predpostavlja, da soočenje z dinamikami poustvarjanja starih modelov vedenja, čutenja in razmišljanja, organskih senzacij in

vibracij, notranjih stisk in paničnih napadov, ponovnih spominov itd. daje posamezniku moč, nekaj spremeniti. Analitični proces je zato v tem pogledu daje posamezniku možnost spoznanja, da je aktivni udeleženec v tej relacijski konfiguraciji. Analiza mu omogoči, da vzdrži dovolj anksioznosti, prek katere lahko spozna, da mu ni treba več vztrajati v starih modelih vedenja. Zmore se posloviti od ustaljenih oblik vedenja, jih razrešiti, preoblikovati in preseči, to pa v samem temelju pomeni ustvaritev novih relacijskih modelov, predvsem organskih senzacij, vendar le v moči milostnega trenutka božjega zastonjskega posega.

## Reference

- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Clulow, Christopher.** 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213–230. London: Routledge.
- Cooper, Steven H.** 2000. *Objects of hope: Exploring possibility and limits in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Cummings, E. Mark, in Patrick T. Davies.** 2010. *Marital conflict and children: An emotional security perspective, The Guilford series on social and emotional development*. New York, NY: Guilford Press.
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti: Trauma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- DeYoung, Patricia A.** 2003. *Relational psychotherapy: A primer*. New York: Brunner-Routledge.
- Fairbairn, William R. D.** 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374–385.
- Fonagy, Peter, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist in Mary Target.** 2007. *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon, ur.** 2009. *The healing power of emotion: Affective neuroscience, development, and clinical practice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2013. *Relacijska paradigma in klinična praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kohut, Heinz.** 1977. *The restoration of the self*. New York: International Universities Press.
- . 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Maroda, Karen J.** 2010. *Psychodynamic techniques: Working with emotion in the therapeutic relationship*. New York, NY: Guilford Press.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi kriki spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Scharff, Jill S., in David E. Scharff.** 2014. *Psychoanalytic couple therapy: Foundations of theory and practice*. London: Karnac Books.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The science of the art of psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.



- . 2011. *Mindsight: The new science of personal transformation*. New York: Bantam Books.
- Siegel, Daniel J.** 2013. *Brainstorm: The power and purpose of the teenage brain*. New York: Penguin Group.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *Forms of vitality: Exploring dynamic experience in psychology, arts, psychotherapy and development*. New York, NY: Oxford University Press.
- Winnicott, Donald W.** 1960. *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Hogarth Press.
- . 1971. *Playing and reality*. New York: Basic Books.
- . 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.

## Ocene

**Stanislav Slatinek. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče in Slomškova založba, 2014. 187 str. ISBN: 978-961-265-124-4.**

Cerkev je skrivnostno Kristusovo telo, ki ima še posebno občutljivo srce za človeka v stiski. Z ljubeznijo išče načine, kako bi razrešila vozle človeških zgodb, tudi tistih najbolj zapletenih, kakor je na primer ponovna poroka za razvezane. Prave rešitve v okviru obstoječih predpisov in tradicij ni vedno lahko najti. Veliko se pričakuje od izredne škofovske sinode, ki bo jeseni 2014 v Rimu. Vendar se bodo morale v proces reševanja zakonske problematike aktivno vključiti tudi krajevne Cerkve. Izredno dobrodošel prispevek k temu je najnovejša knjiga z naslovom *Izgubljeni prstan*, ki jo je napisal naš cerkveni pravnik dr. Stanislav Slatinek; izšla je spomladi pri Slomškovi založbi. S svojimi raziskavami in razmišljanji želi avtor nagovoriti tako zaročence, ki se na zakon pripravljajo, kakor tiste, ki so se znašli v težki preizkušnji ločitvenega procesa, in one, ki skušajo zakoncem v težavah pomagati.

Že avtorjevo prvo delo s podobno problematiko (*Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba, 2005) je zbudilo velik interes tako med laično kakor strokovno publiko, saj je bil to prvi poskus soočanja javnosti z zakonskimi stiskami, ki se rešujejo na cerkvenih sodiščih. Po skoraj desetih letih avtor z *Izgubljenim prstanom* ponovno nagovarja slovenskega bralca in odstira vpogled v najbolj intimne zgodbe, kar jih piše zakonsko življenje. Dodana vrednost nove znanstvene monografije so opisi posa-

meznih »hib v privolitvi«, s katerimi avtor zelo odkrito opisuje najbolj pereča vprašanja sodobne družbe (na primer samomorilne misli pred poroko, okuženost z virusom HIV, zdravljenje neplodnosti, pomanjkljiva vera zaročencev id.). Knjiga je razdeljena na šest poglavij, v katerih avtor ne govori samo o problemih in nevarnih zankah zakonskega življenja, ampak skuša ponuditi tudi rešitve in osvetliti predvsem lepoto zakramenta svetega zakona. Posebno pozornost zaslužita poglavji o »pastorali ločenih« (114–122) in o »spravi sprtih zakoncev« (126–140).

Cerkev uči, da se Kristusova ljubezen do človeka na poseben način uresničuje v zakonski zvezi med možem in ženo. Tako kakor je Kristus ljubil Cerkev in zanjo daroval svoje življenje, naj bi tudi zakonca ljubila drug drugega. Zato je resnična ljubezen med možem in ženo trajna in se nikoli ne konča. Tudi smrt ju ne loči, ampak se njuna zveza nadaljuje v večnosti. Avtor osvetljuje svoja razmišljanja tudi z mnenji najbolj uglednih strokovnjakov s področja kanonskega prava, kakor so Klaus Lüdicke, Paolo Moneta, Smith Foster, Paolo Bianchi, Zenon Grocholewski, Gas Aixendri, in nekaterih teologov (Walter Kasper, Ludwig Müller, Karl Lehman) ter domačih filozofov in biblicistov (Juhant, Krašovec, Matjaž).

Če je zakonska ljubezen večna, potem to velja tudi za zakonsko zvezo. Tudi zveza med možem in ženo je večna in nerazvezljiva. Zakonik cerkvenega prava poudarja, da trdnega in zavezanega zakona ne moreta razvezati nobena človeška oblast in noben razlog (kan. 1141).

Da je bistvena lastnost zakonske zveze njena nerazvezljivost, avtor posebej poudari v petem poglavju. V nekaterih posebnih primerih ločitve se zakonca iz upravičenih razlogov dovoli, da razdreta zakonsko skupno življenje. Avtor razlaga primere, ko enemu ali obeh zakonca manjka krst. Takrat ima rimski papež pravico, da v korist vere zakon tudi razveže in dovoli, da zakonca ponovno skleneta zakonsko zvezo. Drugi razlog, ko se zakoncu dovoli ponovna poroka, je po smrti enega od zakoncev. To dejstvo, ki ga pozna kanonsko pravo, je presenetljivo in kaže, kako tudi katoliška Cerkev pozna primere ponovne sklenitve zakonske zveze. Teologi in cerkveni pravniki (Héctor Franceschi, *Divorziati risposati e nullità matrimoniali, Jus Ecclesiae* 25 (2013), 617–640) se zato upravičeno sprašujejo, kaj se zgodi ob telesni smrti enega od zakoncev. Ali se ob tem prekine samo formalna zakonska zveza in se veljavnost prvega zakona ne spremeni ali pa smrt izniči prvo zakonsko zvezo? Za cerkveno pravo je namreč zelo pomembno, kaj je tisto, kar omogoča (zakoncem) sklenitev drugega zakona. Ali je s smrtjo enega od zakoncev prejšnja zakonska zveza postala nična ali pa je s tem nastopil samo upravičeni razlog, ko Cerkev (zakoncu) dopusti, da ponovno (drugič, tretjič itd.) sklene zakonsko zvezo?

Za mnoge cerkvene pravnike je prav to dejstvo, da smrt razveže zakonsko zvezo, dovolj velik razlog, ki bi ga lahko Cerkev tudi danes aplicirala za civilno razvezane in ponovno poročene vernike. Cerkev namreč išče načine, kako bi pomagala tistim, ki so doživeli razpad svojega prvega zakona. Prav v tem, da lahko zakonec po smrti svojega partnerja drugič sklene zakonsko zvezo, vidijo

mnogi cerkveni pravniki rešitev za razvezane in ponovno poročene (F. Paolaé Puelo, *Quale comunione? Divorziati risposati e sacramenti* (Rim: Città nuova, 2008); Petra Basilio, *Sull'accoglienza dei divorziati risposati, Il Regno-Documenti* 11 (2014), 369–372).

Čeprav katoliška Cerkev razvezanim in ponovno poročenim pomaga tako, da jih usmerja na cerkveno sodišče, na katerem lahko s pomočjo cerkvenega sodnika ugotovijo, ali je bil njihov zakon veljavno sklenjen ali ne, to še zdaleč ni edina pot. Cerkev ima namreč nalogo, da vedno znova išče načine, kako doseči blagor duš, ki mora biti v Cerkvi najvišji zakon (kan. 1752). Tudi vsi papeži zadnjih stoletij so vedno znova poudarjali, da je poslanstvo Cerkve, iskati izgubljeno ovco in imeti vrata do zakramentov vedno odprta. Zakramenti, pravi papež Frančišek, niso za popolne, ampak za grešnike in za pomoči potrebne (*Veselje evangelija*, tč. 47). Tudi Slatinek svojo monografijo konča s precej velikim optimizmom glede razvezanih in ponovno poročenih kristjanov. Če se lahko vernik vedno spravi z Bogom in s Cerkvijo, potem obstaja verjetno tudi za razvezane in ponovno poročene upanje, da se bodo tudi zanje razrešili vozli, ki jim onemogočajo pravico do zakramentov in do ponovne zakonske zveze.

Pozorni bralec bo hitro opazil, kako si avtor prizadeva, zakonsko zvezo očistiti vseh človeških usedlin (v jeziku cerkvenega prava to pomeni »hib v privolitvi«), da bi zakon zablestel v vsej svoji lepoti. Prepričan sem, da bo delo cerkvenega pravnika dr. Stanislava Slatineka pomemben prispevek k razpravam, ki se v zadnjem času v Cerkvi namenjajo razvezanim in ponovno poročenim kristjanom.

Maksimilijan Matjaž

***Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750–1824. 2 zv. Jure Volčjak, ur. Viri/Arhivsko društvo Slovenije 31 in 34. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 2010–2012. ISBN 978-961-6143-33-2 (zv. 1); ISBN 978-961-6143-37-0 (zv. 2).***

Vse 18. stoletje in prehod v 19. stoletje sta izjemno pestro obdobje zgodovine. To je bil čas vedno večjih sprememb, čas novih idej, ki so se bolj ali manj poskušale v različnih oblikah, v raznolikih družbenopolitičnih razmerah posameznih državnih ureditev po svoje uveljaviti tudi v praksi. Če pogledamo le družbenopolitično stvarnost, ki ji je bil izpostavljen slovenski etnični prostor, je treba poudariti terezijanske in jožefinske reforme, preurejanja države in državnih meja in gospodarstva, razvoj znanosti itd. To je bil tudi za čas, ko so se ideje o drugačni družbeni ureditvi, sprva manifestirane v francoski revoluciji, širile na naša tla in so zlasti zaradi francoskega vojaškega škornja in zaradi ustanovitve Ilirskih provinc (1809–1813) na poseben, izviren način našle odmev tudi v slovenskem prostoru.

Cerkvena zgodovina v tem časovnem loku je bila prav tako prežeta z dinamičnimi procesi, ki so se na naših tleh vidno kazali v različnih reformah, in to od jožefinskih ukinjanj samostanov kontemplativnih redovnih skupnosti do spremenjanj in preurejanj župnijskih in še zlasti škofijskih meja, če omenimo le nekatere. Posebno pomembno spremembo, ki je bistveno vplivala na podobo cerkvene ureditve v takratnih slovenskih deželah, pomenijo ukinitvev oglejskega patriarhata in ustanovitev goriške nadškofije (leta 1751) in kot posledica vse izvedene reforme in izboljšave, ki jih je skušal

uvesti prvi apostolski vikar avstrijskega dela oglejskega patriarhata in poznejši goriški nadškof, Karel Mihael Attems (1711–1774).

Omenjeno časovno obdobje (kakor še nekatera druga) v slovenskem zgodovinske pisju in še zlasti poznavanje cerkvene zgodovine še vedno zaznamujejo sive lise. Zato je objavljane teže dostopnega in manj poznane arhivskega gradiva, ki prinaša nov uvid v poznavanje delovanja Cerkve v slovenskem etničnem prostoru, zanesljivo izjemnega pomena. Med te dragocene prispevke prav gotovo sodijo tudi objavljeni ordinacijski protokoli goriške nadškofije. Ordinacijski protokol, »knjiga vpisov o podelitvah kleriških redov kandidatom za duhovniški poklic«, kakor je v pojasnilu zapisal avtor Jure Volčjak, pomeni dragocen vir, ki prinaša novo védenje in posebej osvetljuje izobraževanje duhovniških kandidatov in podelitve posameznih kleriških redov. Vsak duhovniški kandidat je namreč tedaj moral prejeti najprej nižje redove (ostiat, lektorat, eksorcistat, akolitat) in nato višje redove (subdiakonot, diakonat, prezbiteriat). Zapisi v ordinacijskih protokolih tako prinašajo nova spoznanja o duhovnikih, o njihovem deželnem in narodnostnem izvoru in o pridobivanju izobrazbe in prikazujejo samo podeljevanje posameznih redov.

Jure Volčjak je svoje obsežno raziskovalno delo objavil v dveh številkah Virov (št. 31 in 34). V prvem delu (št. 31) je objavil ordinacijski protokol, ki zajema obdobje 1750–1764. To je torej prvih petnajst let obstoja sprva apostolskega vikariata in pozneje goriške nadškofije. Glavni nosilec obeh funkcij je bil prvi apostolski vikar in poznejši goriški nadškof Karel Mihael von Attems. V uvodni

predstavitvi avtor orisuje Attemsovo življenje in delo in podrobneje predstavi tudi čas in razmere, v katerih so protokoli nastali. Posebej se pomudi pri predstavitvi nižjih in višjih cerkvenih redov; težišče pa seveda pomeni objavljeni transkript protokola. V njem je več kakor 1780 oseb. Kandidati so bili iz različnih dežel, večino pa so vendarle sestavljali tisti, ki so bili iz Kranjske, Štajerske, Koroške in iz Furlanije; med posvečenimi kandidati je mogoče najti tudi takšne, ki so drugače sodili v druge nadškofije, vendar je bila tam morda sediškanca. Ob tem ne gre pozabiti tudi na redovniške kandidate, ki so prejemale posamezne redove iz rok goriškega nadškofa. Na podlagi teh zapisov je posredno mogoče izluščiti, katere redovne skupnosti so takrat delovale bodisi v sami nadškofiji bodisi v neposrednem sosedstvu. Zanimiva sta tudi avtorjeva uvodna ugotovitev in opozorilo glede pomembnosti vira za vprašanje narodnosti ordinandov, pri tem so posebej izpostavljeni koroški kandidati. Iz zapisov je namreč mogoče ugotoviti, da jih je bila velika večina slovenske narodnosti, na podlagi teh dokumentov in v primerjavi z mlajšimi pa bi lahko, po avtorjevih besedah, sledili »germanizacijskim vplivom in počasnemu izginjanju slovenskih priimkov in slovenskega življa«. Tvrstno raziskavo bi bilo, kakor še dodaja, mogoče narediti tudi za Furlanijo. Ordinacijski protokol za omenjeno obdobje je bil pisan po abecednem vrstnem redu, seznam v okviru vsake črke pa je voden kronološko. Poleg osebnih podatkov o duhovnikih, o njihovem izvoru in o stopnji reda in o izobrazbi je mogoče iz zapisov razbrati tudi izjemno delovanje apostolskega vikarja oziroma goriškega nadškofa Attemsa.

Škof višjih in nižjih redov ni podeljeval le v Gorici, ampak tako rekoč na celotnem ozemlju svojega apostolskega vikariata oziroma nadškofije. Pogosto je kandidate posvečeval ob rednih pastoralnih vizitacijah, seveda pa tudi ob drugih priložnostih. Občasno je kak kandidat prejel vse redove v enem letu, praviloma v dveh do treh. Med ordinandi v tem protokolu je mogoče najti tudi nekaj takšnih, ki so imeli pozneje vidne položaje v cerkveni hierarhiji (npr. goriški nadškof Edling, novomeški prošt Zierheim).

Že v uvodu prvega dela je Jure Volčjak napovedal, da bo v dveh letih objavil še drugi del ordinacijskega protokola goriške nadškofije, zajel pa naj bi obdobje od leta 1765 do leta 1824. Obljubo je izpolnil in tako je v 34. številki Virov leta 2012 objavil še drugi del, del, ki vključuje obdobje 1765–1824. Čeprav je to obdobje precej obsežnejše kakor prvo, pa je vpisov manj, saj je število zajetih nižje – okoli 1270 oseb. Avtor je že v uvodu pojasnil, da manjkajo vpisi za čas, »ko je bila goriška nadškofija brez rezidencialnega škofa (po 1784), za čas, ko je bila nadškofija ukinjena, njen sedež pa prenesen v Gradiško (1787–1791), in za čas goriško-gradiškega škofa Inzaghija (1791–1816)«. Na podlagi tega je torej jasno, zakaj je v protokolu manj oseb.

Iz zapisov v objavljenem drugem delu ordinacijskega protokola lahko razberemo, da so duhovniškimi kandidatom v tem obdobju posamezne stopnje posvečenja podeljevali štirje (nad)škofje, poleg že v prvem delu predstavljenega Karla Mihaela Attemsa so to opravljal še goriška (nad)škofa Rudolf Jožef Edling (1723–1803) in Jožef Walland (1763–1834), praški pomožni in poznej-

ši litomeriški škof Emanuel Ernest Waldstein (1716–1789) ter ljubljanski nadškof in poznejši škof v Spišu, Mihael Leopold Brigido (1742–1816). Če je v prvem delu avtor predstavil vse stopnje redov, ki so jih prejeli duhovniški kandidati, je v drugem delu v uvodu to predstavitev še dopolnil in nadgradil z zanimivimi opisi obreda podelitve nižjega ali višjega kleriškega reda samega.

Seveda tudi v drugem zvezku jedro pomeni objava ordinacijskega protokola. Iz teh zapisov je prav tako mogoče pridobiti dragocene podatke o izobraževanju, o izvoru duhovščine itd. Ne preseneča ugotovitev, da je tudi v tem obdobju večina ordinandov izvirala iz istih dežel kakor ordinandi v prvem delu (Kranjska, Štajerska, Furlanija, Koroška). Sama ureditev ordinacijskega protokola je enako kakor v prvem delu urejena po abecednem vrstnem redu, ob vsaki črki pa kronološko, poleg tega je mogoče najti nekatere ordinande, ki so pozneje

dobili vidno mesto v cerkveni hierarhiji (npr. poznejši škof v Linzu Sigismund Ernest Hochenwart (1809–1825), Jurij Japelj, p. Gilbert (Jožef) Martinic).

V obeh objavljenih delih goriškega ordinacijskega protokola je avtor pri transkriptu poskušal, kolikor je bilo mogoče, upoštevati priporočila za izdajanje latinskih besedil in ob tem ohraniti avtentičnost zapisanega besedila; hkrati pa je razrešil tudi vse zapisane okrajšave. Za vse uporabnike je ob koncu vsakega od objavljenih delov sestavil tudi imensko in krajevno kazalo, to pa pomeni znatno pomoč in olajšano iskanje želenih oseb, krajev.

Omenjena objavljena goriška ordinacijska protokola pomenita bogat prispevek k slovenski cerkveni zgodovini in le želimo si lahko, da bi bilo tovrstnih objav teže dostopnih, a izjemno dragocenih dokumentov v prihodnje še več.

Miha Šimac

**Leszek Kuk in Stanislaw Zimniak, ur. *Il primate di Polonia Card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca: la Seconda guerra mondiale e la guerra fredda*. Rim: Accademia Polacca delle Scienze Biblioteca in Centro di Studi a Roma, 2012. 261 str. ISSN 0208-5623.**

Kot 127. zvezek zbirke *Conferenze* je Poljski znanstvenoraziskovalni inštitut v Rimu konec leta 2012 izdal zbornik z mednarodnega posveta, organiziranega v letu 2009, o zgodovinski vlogi poljskega prima-

sa kardinala Avgusta Hlonda, ki velja za osrednjo osebnost katoliške Cerkve na Poljskem v 20. stoletju. Ker je imel kardinal Hlond tesne in pogostne stike s Cerkvijo na Slovenskem, velja predstaviti delo, ki vsebuje najnovejša dognanja o njem. Za kardinala Hlonda je v teku postopek, da bi bil uvrščen med blažene člane Cerkve. Prispevki so objavljeni v italijanskem, v poljskem in deloma v nemškem jeziku, poleg s Poljskega in iz Italije so bili predavatelji še iz Nemčije in iz Francije.

Življenjska pot in najpomembnejše dejavnosti kardinala Avgusta Jožefa

Hlonda (rojen leta 1881, umrl leta 1948) se ujemajo z zgodovinskim obdobjem, ki je bilo znano po mnogih preizkušnjah in velikih napetostih in je nasploh zelo zapleteno. To mu je prineslo številne izzive. Rodil se je v Gornji Šleziji, tedaj delu avstrijskega cesarstva, v času, ko Poljska že več kakor sto let ni obstajala. Kot mlad duhovnik je doživel prvo svetovno vojno in nato dvajset let deloval v obnovljeni poljski državi. Bil je priča rojstvu in uničenju druge poljske republike. V času druge vojne je živel v deželah, ki so bile tesno vpete v vojno dogajanje: krajši čas na Poljskem, nato v Italiji in nekoliko dalj časa v Franciji. V zadnjem obdobju se je znašel v rajhu, ki je bil tik pred propadom. Po vojni se je vrnil na Poljsko, kjer je videl nastajanje novega političnega in socialnega reda, ki je bil vsiljen od zunaj in je radikalno podiral vsa načela, do tedaj temeljna za delovanje poljske družbe. Hlond se z novim redom ni strinjal in svojega zavračanja ni skrival. Umrl je, preden je na Poljskem v polni meri zaživel stalinistični režim.

Za kardinala Hlonda je bilo po drugi svetovni vojni največji izziv organiziranje cerkvenega življenja v tistih delih, ki so pripadli Poljski po dogovoru zaveznikov iz Potsdama, to je: nekdanja nemška ozemlja, od koder se je izselil velik del prebivalstva. Naseljevanje novih prebivalcev, v veliki večini katoličanov, mu je narekovalo nove naloge. Za opravljanje tega dela cerkvene službe je imel posebno pooblastila papeža Pija XII. Kardinalovi ukrepi na ozemljih vzhodno od črte Odra-Nissa so v preteklosti vzbujali – in še danes je tako – močno nasprotovanje in kritike na nemški strani.

Prispevki na konferenci so zato, kakor v uvodnem delu poudari urednik L. Kuk,

potekali v luči razumevanja izrednih pooblastil, ki jih je kardinalu Hlondu julija 1945 dal Pij XII. Za njihovo interpretacijo je bilo nujno upoštevanje odnosov, ki jih je kardinal imel do totalitarnih ideologij in režimov, in njegove življenjske izkušnje, njegove odločitve pa so bile vselej usklajene z osrednjim vodstvom Cerkev. Prispevki avtorjev o Hlondovem ravnanju ali posameznih vidikih njegovih dejavnosti kažejo različne poglede in razumevanja, včasih tudi nasprotna. Kot zgled je mogoče navesti razpravi nemškega pravnika R. Grulich (Kardinal Avgust Hlond v nemški luči) in poljskega zgodovinarja W. Wilka (Kardinal Avgust Hlond – organizator cerkvenega življenja v Poljski po vojni. Posebna papeška pooblastila primasu za Poljsko), iz katerih so jasno razvidne razlike v interpretaciji in vrednotenju ravnanja primasa Hlonda glede tistega, kar zadeva njegove odločitve pri organiziranju cerkvene uprave na ozemljih, ki so bila Poljski podeljena leta 1945 in so predtem pripadala tretjemu rajhu. V nemškem prostoru imajo še vedno pomemben vpliv sodbe, ki so jih o Hlondu oblikovali begunci iz Poljski priključenih delov Nemčije. Po njihovem prepričanju jim je kardinal, na katerega Poljaki gledajo kot na narodnega junaka in ga želijo razglasiti za svetnika, s svojimi posegi na organiziranost Cerkev poleti 1945 storil veliko krivico, ker je ravnal bolj v skladu s poljskim *raison d'Etat* kakor pa po načelu *salus animarum*.

Nekateri drugi vsebinski poudarki. O papežu Piju XII. in o kardinalu Hlondu, o že poznanih dejstvih in smereh nadaljnega raziskovanja piše C. Semeraro. Tu so predstavljene vezi, ki so bile žive med Pijem XI., Pijem XII. in kardinalom Hlondom vse do Hlondove smrti. Prav v

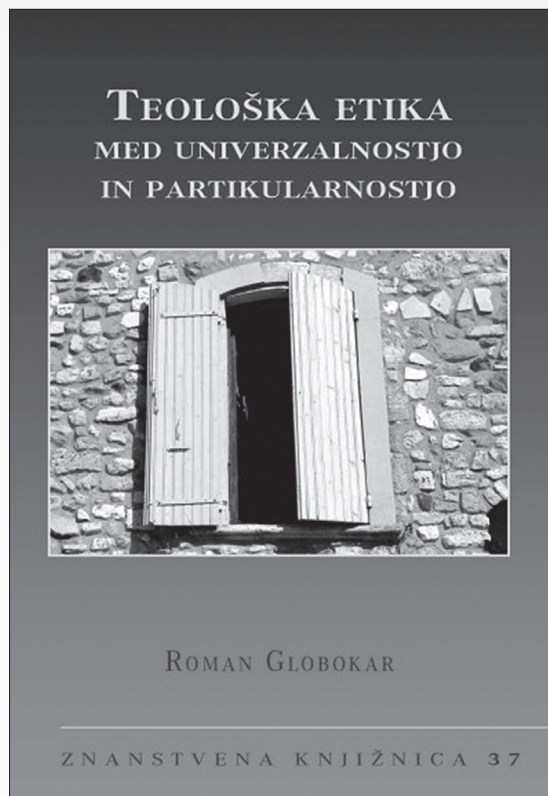
času, ko je bil Hlond ravnatelj salezijanskega zavoda na Dunaju, sta se namreč pri njem ustavljala tako Achille Ratti (poznejši Pij XI.) kakor Eugenio Pacelli (poznejši Pij XII.). Hlond je bil obema svetovalec in posredovalec stališč pri urejanju odnosov z avstrijsko vlado. Vezi so bile še potrjene, ko je Hlond leta 1927 postal kardinal, dve leti zatem tudi E. Pacelli. Bivanju kardinala Hlonda v Franciji (1940–1944) je namenjena razprava, ki jo je prispeval W. Zahorski. To obdobje v kardinalovem življenju je po ocenah zgodovinarjev, cerkvenih in posvetnih, še vedno sporno, predvsem zaradi pomanjkljivih virov. O stališčih primasa Hlonda do nacističnega in sovjetskega totalitarnega režima piše S. Zimniak. Avtor analizira njegove spise in nastope, v katerih je jasno predstavil oba sistema in svaril pred pogubnimi posledicami njunega učenja. V ta okvir sodi tudi kardinalov nastop na VI. kongresu Kristusa Kralja v Ljubljani julija 1939, ko je s preroškim darom napovedal katastrofalne posledice za človeštvo, če bodo prevladale ideologije, ki so se do tedaj kazale v Nemčiji in v Sovjetski zvezi. Kardinalovemu nastopu v Ljubljani so udeleženci konference namenili večjo pozornost. V zadnjem prispevku, ki ga je pripravil J. Pietrzak, je orisano delovanje primasa Avgusta Hlonda v komunistični Poljski (1945–1948), kakor je razvidno iz novejših raziskav. Za nove

oblasti je bil Hlond osrednji sovražnik države, reakcionar, sluga Vatikana in anglo-ameriškega imperializma. Viri, ki prihajajo na dan v najnovejšem času, kažejo, od kod so prihajale takšne obsojbe in v čigavi službi so bile. Slovar, ki so ga uporabljale poljske oblasti v odnosu do njega in do drugih škofov, pa nam zveni zelo domače. Šele po spremembi politične ureditve na Poljskem so raziskovalci dobili možnost uporabe izvirnih dokumentov, ki govorijo o odnosih med državo in Cerkvijo in še posebej o kardinalu Hlondu.

Biografski okvir kardinala Hlonda se ujema s težkim in zapletenim obdobjem v zgodovini Evrope in katoliške skupnosti. Temu času so sledila za Cerkev nič manj težka leta. Zato načrtnemu in celovitemu obravnavanju kardinalovega delovanja ni bilo mogoče nameniti pozornosti takoj po njegovi smrti. Šele v zadnjih dvajsetih letih so se razmere začele spreminjati. Organizatorji rimskega posvetovanja so v srečanju in nato v objavi raziskav videli možnost, da bi tako povečali zanimanje in poglobili raziskovalno delo o življenju in delu te ugledne osebnosti. Objava razprav prispeva tudi k poznavanju vezi, ki so jih imele med seboj krajevne Cerkve pred drugo svetovno vojno, in sodelovanja, ki so ga razvili njihovi voditelji.

Bogdan Kolar





*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

## **Mednarodni znanstveni simpozij**

### **Posameznik, skupnost in družba: spor, rešitev in sinergija**

Osaka, 28.–30. marec 2014

**M**ednarodni akademski forum (IAFOR) je v Osaki na Japonskem med 28. in 30. marcem pripravil znanstveni simpozij, ki je povezal konferenco o psihologiji in vedenjskih znanostih in konferenco o etiki, religiji in filozofiji. Tema dvojne mednarodne konference je bila Posameznik, skupnost in družba: spor, rešitev in sinergija. Več sto udeležencev iz Avstralije, Estonije, Indonezije, Izraela, Japonske, Kitajske, Malezije, Poljske, Rusije, Slovaške, Tajske, Tajvana in iz Združenih držav nas je predstavilo znanstvene izsledke o vprašanju reševanja sporov na področjih, kakor so filozofija, vzgoja, terapija, religija, psihologija in pedagogika.

Slavnostni govornik Minoru Karasawa (Univerza v Nagoyi) je spregovoril o vlogi moralnih načel v psihosocialnih povezavah med graje vrednimi dejanji in kaznovanjem teh dejanj. Karasawa je predložil izsledke obširne raziskave o tem, kako dojemanje »amoralnosti« osebe ali skupine, ki povzroči graje vredno dejanje, vpliva na kaznovanje. Psihološka pristranskost bistveno vpliva na razumevanje okoliščin zločina ali prekrška. Bolj ko vprašanci vidijo prestopnika kot amoralnega, večjo kazen mu dodelijo – ne glede na sam zločin ali prestopnik. Nekdo, ki velja, na primer, za spoštljivega očeta ali prostovoljca v dobrodelni organizaciji, si za isti prekršek ali zločin v očeh ljudi zasluži manjšo kazen kakor pa preprodajalec drog ali odvisnež. Še več, resnejši ko je zločin, več kazni se pripiše povzročitelju, ki v očeh ljudi velja za manj moralnega.

Frank Ravitch (Univerza Michigan) je poudaril pomen ustavnih sodišč pri reševanju spornih politik spomina. Kot zgled je navedel politizacijo japonskega svetišča Yasukuni. Svetišče je eno od redkih ostankov obdobja, ko je šintoizem izrazito predstavljal religijo oz. kulturo imperija (1868–1947). Težava s spominom na to obdobje je nejasnost glede tega, ali je šintoizem religija ali kultura. Japonska ustava namreč predpostavlja ločitev verskih in političnih praks. Še več. Svetišče med več kot dva milijona imen umrlih obeležuje tudi tiste, ki so padli kot vojni zločinci.

Kljub ločitvi med religijo in vero pa nekateri državniki obiskujejo svetišče ali ga celo finančno podpirajo. Družbena vloga svetišča povzroča še dodatne spore, saj je cesarska družina tesno povezana s svetiščem – in zato samo s tistim delom prebivalstva, ki šintoizem podpira. Ustavno sodišče je tako najprej presodilo, da je svetišče del določenega obdobja z verskim ozadjem in je zato zahtevalo ločitev državnih praks od uradnih obiskov svetišča. Nekateri državniki so našli izgovor, da svetišče obiskujejo kot posamezniki in ne kakor predstavniki države. Ustavno so-

dišče je izgovor zavrnilo in s tem ustavilo politična prerekanja ter kampanje glede svetišča. Odločba je pokazala, kako ustavno sodišče prispeva k reševanju družbenega spora.

Lowell Sheppard (Hope International Development Agency) je preučeval reševanje spora s pastoralnega vidika protestantskega duhovnika. Najprej je omenil Iva Andriča in poudaril simboliko mostov pri graditvi skupnosti in univerzalno poklicanost človeka k premoščanju konfliktov. Iz izkušnje dela na Balkanu po nedavnih vojnah, na Filipinih po orkanu in na Japonskem po cunamiju Sheppard vidi možnost za sinergijo, kadar resno obravnavamo ne samo državniške rešitve, ampak konkretnega človeka in njegove potrebe. Moč in moralna avtoriteta pri reševanju kriznih žarišč po njegovem izhajata iz dejanj pomoči drugim: moč in premoč imata tisti, ki velja najmanj – tako kakor na primer mati Tereza ali Nelson Mandela, ki sta gradila mostove prav na podlagi svoje lastne nemoči.

Z vidika filozofije je o skupnosti, solidarnosti in odgovornosti najprej spregovoril Hanoah Ben-Pazi (Univerza Bar Ilan). Ben-Pazi se je oprl na Levinasovo filozofijo in povabil k drugačnemu pogledu na politiko: videti v politiki najprej etične osebnosti – onstran zgolj navidezne diplomacije, praznih besed in političnih strasti. Emanuel Levinas spreminja kontradikcijo med etiko in politiko, saj ponuja etično teorijo, v okviru katere politično udejstvovanje ne spodbija etičnega delovanja. Pravičnost ni zgolj ravnotežje med interesi, ampak uresničenje etike v konkretnem življenju. To ne pomeni preproste zmage dobrega nad zlim, ampak iskanje mesijanskega eshatološkega obzorja. Kot darove, ki jih človeštvo lahko prinaša Odrešeniku (talmudsko izročilo), predlaga Levinas vrednote, kakor so gostoljubje (odgovornost za drugega), nevtralnost in bratstvo. Odrešeniško obzorje vrednot zahteva spremembo mišljenja o politični dejavnosti.

Jozef Matula z Univerze Hankuk in z Univerze v Olomucu je spregovoril o strpnosti v srednjeveški in renesančni filozofski misli. Opiral se je na Abelarda, Kuzanskega in Comeniusa. Prek analize njihovih spisov je pokazal, da je srednji vek premogel mislece, ki so izredno prepričljivo ponujali prakse in koncepte edinosti in razumevanja drugega. Toleranca (beseda, ki je ti avtorji resda ne uporabljajo) presega meje religije in filozofije, saj je govor o enem Bogu, ki vse povezuje v eno. Abelard v spisu *Sic et Non* spodbuja k dialogu, katerega prvi pogoj je intelektualna strpnost, in poudarja, da brezvrednega dialoga ni. Že dejstvo, da človek dvomi in postavlja vprašanja, kaže na človekovo iskanje resnice in zato strpnosti. Resnica bo dana tistim, ki jo iščejo (Mt 7,7), kakor je to nakazal že dvanajstletni Jezus s postavljanjem vprašanj modrecem v templju. Kuzanski naj bi prav tako spodbujal k strpnosti (*De Pace Fidei*), saj edinosti v Bogu niso nasprotja *alteritas*, *pluralitas*, *multitudo*. Modrec bo iskal trajni mir sveta v harmoniji religij. Comenius se prav tako opira na pomen človeka kot božje podobe. Bogastvo kulturne strpnosti je odsev hvaležnosti za raznolike podobe kreativnega Stvarnika.

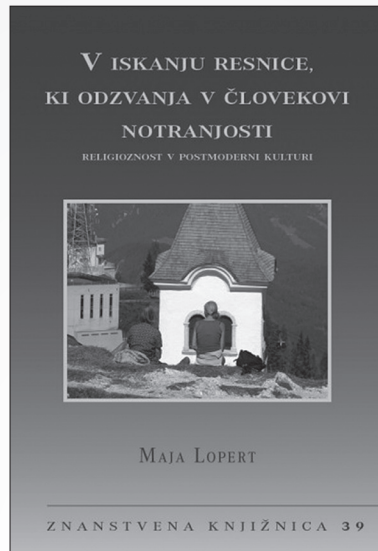
Podpisani sem predstavil filozofsko analizo političnih strasti z vidika moderne politične misli. Opiral sem se na francoskega političnega teoretika Alexisa de Tocquevilla. Tocqueville se namreč sprašuje, zakaj strast po enakosti v Franciji spod-

buja v krvavo revolucijo, v Ameriki pa k miru in demokraciji. Analiza njegove knjige *O demokraciji* pokaže, da strasti vodijo k družbenemu in političnemu miru takrat, ko je demokracija razumljena kot dialektika med strastjo po enakosti in po enakosti kot družbenopolitičnem stanju. Strast po enakosti spodbuja državljane k materialni blaginji, saj blaginja predpostavlja mir. Družbenopolitično stanje demokracije pa vsem omogoča enake oziroma egalitarne možnosti delovanja. Ta dialektika je mogoča takrat, kadar imajo egalitarne strasti prednost pred drugimi interesi in apetiti (vključno z gmotno blaginjo) in niso v nasprotju s svobodo. Še več, egalitarne strasti, ki so demokraciji nevarne zaradi povzročanja družbene apatije, morajo biti združene z nenehnim prizadevanjem državljanov za gradnjo družbenih vezi, in to prek družbenopolitičnega udejstvovanja. Tako, pravi Tocqueville, se družba izogne tako nasilnim revolucijam kakor tudi mehkeemu despotizmu in tiraniji večine.

Jiro Takai (Univerza Nagoya) je vabil k resnemu premisleku glede strategij reševanja sporov. Pod vprašaj je postavil spekter reševanja konfliktov, ki poteka med izogibanjem (kot nekaj slabega) in odprto kritiko (kot model; Blake and Mouton 1964); v okviru tega reševanja je kompromis srednja rešitev. Takai je ugotovil, da izogibanje lahko pomeni primerno strategijo. Prek analize zadnji raziskav dokazuje, da se Japonci veliko raje izogibajo konfliktu kakor pa Američani in imajo zato bistveno nižjo raven umorov (tudi če vključimo visoko stopnjo samomorilnosti med Japonci). Japonci namreč bolj poudarjajo harmonijo odnosov kakor osebni uspeh. Pri tem se držijo načela »(pre)beri zrak«, to je, ugotovi ozračje in pojdi s tokom. Ker je preprečevanje konfliktov pri Japoncih tesno povezano z osebnim ugledom, je morda strategija izogibanja konflikta toliko bolj razumljiva.

Oleg Davydov z daljnovzhodne družboslovne univerze je spregovoril o filozofskem pomenu skupnosti. V svojem delu razlikuje med bitjo skupnosti in skupnostjo biti. Spor v sodobni družbi po njegovem izhaja iz napetosti med pritiskom globalizacije, ki zahteva uniformiranost, in atomizacijo posameznika. Davydov pri reševanju sporov poudarja pomen skupnosti z ontološkega vidika. Skupnost ni le eden ob subjektov, ampak pogoj bivanja in zato presega dihotomijo med posameznikom in skupnostjo. Skupnost ima ne le sociološki, ampak tudi ontološki status. Kot ontološka vrsta skupnost omogoča družbeno življenje. Če skupnosti podelimo konceptualno prednost, kakor predlagata Charles Taylor in Alasdair MacIntyre, tudi solidarnost in mir dobita svoje mesto. To ne vodi v samozanikanje, ampak v »biti z« drugimi, kakor pravi Heidegger; saj je bit relacijski in ne statični element. Še več, skupnostna bit ima po Davydovem prepričanju prednost pred posameznikovo bitjo.

Konferenco smo udeleženci sklenili z razpravo o možnostih izboljšav študij pri reševanju sporov. Če je, na primer, srečnost pomemben razlog za preprečevanje sporov, je treba srečnost primerno definirati in opredeliti ustrezne teorije vzročnih mehanizmov. Podobno velja za vprašanje mesta religije, moralnosti ali kulture. Ti in podobni izzivi pri raziskovanju konflikta in miru bodo lahko prispevali k iskanju primernih priporočil ne le za nadaljnje študije, ampak tudi za delo na terenu



*Maja Lopert*

**V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti**  
**Religioznost v postmoderne kulturi**

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izvirajočo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

## 19. mednarodna konvencija ASN O narodnostnih študijah New York, 24.–26. april 2014

Združenje za narodnostne študije (Association for the Study of Nationalities, ASN) je meseca aprila na Univerzi Columbia v Združenih državah pripravilo 19. mednarodno znanstveno konferenco. Na okoli 140 panelih smo udeleženci predstavili raziskave s področja narodne istovetnosti, zgodovine, religije, sociologije, družbenega spomina in tranzicijske pravičnosti. Študije so obravnavale regije Srednje in Vzhodne Evrope, Srednje Azije, Kavkaza in Rusije. Konferenca, ki je na področju narodnostnih študij številčno najbolj zastopana na svetu, je ponudila mnoge nove znanstvene izsledke.

Številne predstavitve so zajemale dežele Kavkaza. Kristian Feigelson (Univerza Sorbonne Nouvelle) je preučeval rabo in zlorabo arhivskih filmov iz obdobja neodvisnosti Gruzije med letoma 1919 in 1921. Ker rekonstrukcijo zgodovine večkrat pišejo vladajoči, je Feigelson najprej navedel Foucaultovo misel, da zgodovina pripada diskontinuiteti. Avtor je trdil, da je vlada predsednika Sakašvilija v preteklih letih težila k pozabi predsovjetske demokracije; to naj bi vplivalo na (zlo)rabo arhivskih gradiv v sodobnih dokumentarnih filmih. Dvoletni državni poskus demokracije iz časa pred invazijo ruske Rdeče armade se je namreč opiral na socialistično politiko, Sakašvili pa je zaradi napetih odnosov z Rusijo odvrčal vse reference do socializma. Vendar Feigelsonova oznaka povsem ne drži. V teku svojega raziskovalnega dela v Gruziji sem intervjuval vrsto pripadnikov Sakašvilijeve vlade, ki so svoj boj proti nekdanji komunistični nomenklaturi zagovarjali tako, da so se sklicevali na neodvisnost iz časa pred sovjetsko okupacijo. Toda avtorjevo vprašanje je bilo na mestu: kateri filmski posnetki so pristno arhivsko gradivo in kateri revizija zgodovine?

Ketevan Gurchiani (Univerza Ilia, Gruzija) je spregovorila o gruzijski religioznosti z vidika hegemonije pravoslavne Cerkve na makroravni in z vidika pogajanj med duhovniki in verniki na mikroravni. Ob predpostavki, da je »normalnost« družbeni konstrukt, je avtorica raziskovala, zakaj je »normalen« Gruzijec tudi »normalen« kristjan in kaj »normalnost« pomeni. V gruzijski družbi je pravoslavna religioznost izjemno navzoča, Cerkev pa družbeno vplivna in avtonomna. Ko vpliv religioznosti na »normalnost« državljanov narašča, mnogi privolijo v nastajajočo družbeno strukturo prek manevriranja na mikroravni. Maneviranje poteka neformalno, prek pogajanj z duhovniki, ki uživajo precejšen ugled. Ljudje v duhovnikih vidijo srednike božje milosti, hkrati pa od njih pričakujejo neko določeno priznanje svoje oziroma družbene gruzinskosti. Še več, pogajanja grede tako daleč, da ljudje v svoji slabotnosti (in v strahu pred odklonom od »normalnosti«) v zameno za svojo podporo Cerkvi prosijo duhovnike, naj v postnem času razglasijo ribo ali meso za fižol. Za uslugo tudi primerno plačajo. Ta koruptivna dejanja še dodatno krepijo priča-

kovanja, da Cerкви pripada prestiž družbenega starševstva, hkrati pa od nje pričakujejo magične storitve. Kljub pogajanjem s cerkvenimi dostojanstveniki na mikroravni pa moč Cerkve na makroravni ne pojenja.

Peter Kabachnik (City University of New York) je razlagal, kje in koliko je Stalin še priljubljen med Gruzijci. Glede na ankete iz leta 2013 je ugotavljal, da so kritiki Stalina v glavnem navzoči med urbanim prebivalstvom in med tistimi, ki doživljajo Rusijo kot največjo grožnjo državi. Največ podpore uživa Stalin med starejšim prebivalstvom, razen med nekdanjimi disidenti. Zanimivo pa je, da so do Stalina kritični še posebno tisti, ki dobro govorijo rusko.

Dorota Gierycz z dunajske univerze Webster je spregovorila o osebni izkušnji napačnega navdušenja nad Sakašvilijevimi reformami v Gruziji po letu 2003. Mnenje je spremenila še posebno po obiskih Gruzije v letu 2009 in v letu 2013. Pričala je o mučenjih in o avtoritarnemu načinu vladanja, ki so ga oblastniki upravičevali zaradi groženj, prihajajočih iz Rusije. Drugače od Sakašvilija naj bi premier Ivanišvili sodeloval z ruskimi oblastmi manj konfliktno, in to kljub temu da je Ivanišvili proti željam ruskih oblasti nadaljeval Sakašvilijevo politiko pridruževanja Evropski zvezi in zvezi NATO. Zaradi Sakašvilijeve koruptivne politike je Gieryczeva predlagala tudi zamenjavo sodnikov, ki jih je predsednik postavil. Njenim ocenam se je zoperstavil Jesse Driscoll, strokovnjak za Srednjo Azijo, ki je poudaril Sakašvilijev poraz na volitvah in njegov mirni sestop z oblasti. Ko bi bil Sakašvili tako avtoritaren, kakor trdi Gieryczeva, potem bi ravnal podobno kakor preostali državni voditelji v soseski: prikrojil bi izide volitev in spretno ukrotil opozicijo.

Na konferenci smo obravnavali nove knjige, med njimi nedavno delo Stephena Jonesa o Gruziji in o njeni zgodovini po letu 1991. Kakor je na okrogli mizi omenil Alexander Cooley, je v knjigi predstavljen model politične zgodovine, ki je oprta na analizo in primerjave z vidika bistvenih tem. Charles King je glede na prispevek knjige spregovoril o političnih reinvencijah Gruzije kot o trajni revoluciji. A najprej se je ustavil ob potopisih Gruzije iz 19. in 20. stoletja, ki razodevajo razočaranje pisateljev nad tem, kako so se stvari razvile s prvo republiko in z njenim uničenjem leta 1921. Še več, po vmesnem obdobju sovjetizacije in komunizma se je v strokovni literaturi govorilo o etničnih napetostih kot o edini relevantni raziskovalni temi. Podobno naj bi bilo v Ukrajini, kjer se ta trenutek pogosto obsodi vse sovjetsko, razen načina, kako so Sovjeti začrtali federalne meje. Obravnavana knjiga po Kingovem mnenju prinaša pionirsko spremembo, saj govori ne le o protisovjetskem razpoloženju, ampak tudi o ekonomiji, o zgodovini in o družbi. Naslednje vprašanje se je vrtelo okoli gradnje naroda in države. Čeprav je ideja državnosti v Gruziji stara, njena resničnost ni. Jesse Driscoll se je zato spraševal, ali je glede na knjigo Gruzija zgled postkomunizma, pridruževanja EU ali nove države. Cory Welt je poudaril pomen odlične razlage podatkov v tej knjigi. Pohvalil je avtorjevo analizo starodavnih pravil, ki so navzoča v sodobni gruzijski ustavi, in Jonesovo analizo zapletenih družbenih in političnih osebnosti.

Predstavitve raziskovalcev so posegle tudi na druga tematska področja in regije. Daniela Koleva z Univerze v Sofiji je spregovorila o strategijah, ki jih oblasti in

družbe po spremembi režima uporabljajo glede preteklosti in spomina. Koleva je obdelala spomenik Rdeči armadi v Sofiji in se dotaknila kritičnih debat okoli tega obeležja. Strategije pravičnosti v času po komunizmu bi navadno obsegale dejavnosti, kakor so obsodba režima, odškodnine žrtvam in sodba zločincem – v zvezi z omenjenim spomenikom pa rušenje. Toda medtem ko zagovorniki rušenja poudarjajo pomen moralne katarze, želijo nasprotniki rušenja spomenik ohraniti zaradi spoštovanja preteklosti. Ob politizaciji primera so svojevrstno nišo našli anonimni umetniki, ki so spomenik obarvali s hollywoodskimi liki, kakor sta Superman in Batman. Toda takšna dejanja niso bila po volji mnogim, ki so nostalgični po prejšnjem sistemu, kakor tudi ne ruskim oblastem v Moskvi.

Politike spomina pri vprašanju obeležij se je dotaknila tudi Ljiljana Radonic z dunajskega Inštituta za kulturne študije. Raziskovala je, zakaj se tako muzeji nacizma kakor muzeji komunizma sklicujejo na evropske vrednote. Glede muzeja v hrvaškem Jasenovcu in slovaškega Muzeja narodne vstaje je poudarila, da sta bili Hrvaška in Slovaška kot nacistični državi avtoritarni med vojno, po vojni in po padcu komunizma pod Tuđmanom in pod Mečiarjem. Sklicevanje teh muzejev na evropskost razume Radoniceva kot strategijo vstopanja v EU, čeprav v tej strategiji muzeja ne omenjata žrtev komunizma. V muzejih sovjetske okupacije, ki se prav tako sklicujejo na evropske vrednote, pa avtorica opaža enačenje nacizma in komunizma na škodo žrtev nacizma. To naj bi izhajalo iz želje, da bi Evropa priznala strahovito trpljenje pod komunizmom. Kot zgled je navedla Muzej genocida v Vilni (Litva), ki nazorno prikazuje sobo za usmrtitve iz časa komunizma, ne pa tudi zločinov nacizma. Podobno je trdila za Muzej terorja v Budimpešti, v katerem po teži najprej enačijo komunizem in nacizem, nato pa v glavnem predstavijo zločine komunizma – in po njenem izvajajo revizijo spomina. Evropeizacija spomina naj bi tako po njenem mnenju v praksi muzejev pomenila protislovni pristop.

Oto Luthar s SAZU in z Univerze v Novi Gorici je govoril o podaljševanju izključevanja kot simptomu pokomunistične kulture spominjanja. Luthar pravi, da se v Sloveniji nihče (več) ne čuti sodelavca nekdanjega režima (nacizma ali komunizma). Sprašuje se, kako so »zločinci« lahko postali »žrtve«. Spremembo semantike žrtve Luthar pripisuje padcu socializma prek preučevanja spomenikov padlim domobrancem. Govori o ustvarjanju nove travme, saj so po njegovem domobranci nenadoma in napačno razumljeni kot žrtve komunistične revolucije. Te nove »žrtve« in »domoljubi« naj bi bili obeleženi na več kakor dvesto spomenikih. Težava je v tem, pravi Luthar, da so bili domobranci »kolaboranti«, a so pogosto obeleženi skupaj z žrtvami prve svetovne vojne. Toda v Lutharjevi analizi je problematično prav to, da (vse) domobrance označuje z »zločinci« in njihova dejanja (in dejanja njihovih potomcev ali žalujočih) imenuje samopomilovanje zločincev. Ko sem ga soočil z vprašanjem definicij, pravi, da govorimo pri teh obeležjih o negaciji zgodovinskih dejstev, saj je zgodovina jasna glede tega, kdo je žrtev in kdo rabelj. Nekateri smo o tej trditvi podvomili, je pa zanimivo in protislovno: Luthar je na koncu dodal, da so največji revizionisti slovenske zgodovine nekdanji komunisti.

Martin Pogačar, prav tako iz ZRC SAZU, se je spraševal, kako je preteklost v sodobni družbi navzoča prek glasbenih naprav. Glasba lahko namreč spodbuja soci-



alizacijo. Pogačar prikazuje, da je na primer gramofon prek svoje posebne fizikalnosti in plošč pomagal razviti kolektivnost. Ljudje so se ob gramofonu zbirali in glasbo skupaj poslušali. Kasete in walkmani so to prakso spremenili, saj so omogočili kopiranje. To naj bi imelo precejšen učinek na doživljanje preteklosti iz osemdesetih in devetdesetih let. S spremembo režima so kasete postale sredstvo za revizijo zgodovine in za ohranjanje glasbe iz preteklosti. (Avtor to pripisuje politiki RTV SLO, ki naj bi nekaj časa preprečevala izvajanje neslovenske, jugoglasbe.) Digitalna tehnologija naj bi še povečala izmenjavo (pretekle) glasbe, še posebno prek kanalov, kakor sta nostalgia.com in pozneje youtube. Poleg tega danes številni blogi delujejo kot arhivi nekdanje jugoglasbe in se kot takšni uporabljajo za razne namene družbenih in politično motiviranih skupin.

Dalibor Misina s kanadske univerze Lakehead je spregovoril o vprašanju pokomunistične nostalgije na področju filma. Kulturna vrnitev k socializmu konec devetdesetih je proti pričakovanju mnogih koristila pri razvoju študij o nostalgiji. Toda Misina nostalgijo po preteklosti zaradi občutkov negotove sedanosti razume kot retrospektivno utopijo. Zato avtor trdi, da se vrnitev v socializem (prek kulture) ne more povsem pripisati nostalgiji. Vrnitev kulturnega socializma se bolje razloži prek razvoja sociokulturnih tekstov in kontekstualizacije socialističnih diskurzov. Za ilustracijo je predložil analizo dveh dokumentarnih filmov. Prvi je iz leta 2003: *Sretno Dijete*. V njem se režiser sprašuje o tem, kdo je in zakaj je takšen, kakor je, in to prek raziskovanja rokenrola iz časa komunizma. Tega režiserjevega samospoševanja naj ne bi povzročala nostalgija, ampak avtorefleksija prek družbenozgodovinske zunanosti, ki je več ni. Glede dokumentarnega filma *Orkestar* iz leta 2011 Misina prav tako trdi, da se režiser ne vrača v preteklost zaradi nostalgije, temveč zaradi demistifikacije samega sebe. Pomembno je vprašanje o tem, kdo je danes tista zadnja jugogeneracija, ki je izgubila staro identiteto in išče novo. Še več, v filmih ni bistvena objektivna analiza preteklosti, ampak čustvena zgodovina posameznika zaradi osebne demistifikacije. Vrnitev socializma tako zapolnjuje prazni prostor osebne in skupne istovetnosti.

Na mednarodni konferenci smo se dotaknili raznolikih vprašanj glede narodnostnih študij. Ocenjujem, da je bila skupna ugotovitev: vprašanja narodnosti bodo na različnih področjih pokomunističnega sveta v prihodnje igrala pomembno vlogo. Nekoliko presunljivo pa je bilo spoznanje o izjemnih filozofskih in ideoloških razlikah med znanstveniki, ki so vplivale na predstavitve raziskav. Konferenca je omogočila prikaz različnih pristopov k družbenim in znanstvenim temam, a hkrati pokazala na nujnost objektivne in neobremenjene obravnave.

Peter Rožič

# 1. regijska znanstvena konferenca ASEES in CESS Najnovjše o srednjeazijskih študijah

Astana, 22.–24. maj 2014

Združenje za slovanske, vzhodnoevropske in evrazijske študije (ASEES) in Društvo za srednjeevropske študije (CESS) sta od 22. do 24. maja 2014 pripravila prvo regijsko konferenco v glavnem mestu Kazahstana. Znanstveniki so prišli iz držav Srednje Azije in Rusije, nekateri tudi iz Vzhodne Evrope in iz Severne Amerike. Udeleženci smo se osredotočili na regijo Srednje Azije in naslavljali znanstvena vprašanja s področij zgodovine, antropologije, politologije, zgodovine in religiologije.

Slavnostni govornik Chris Hann (Max Planck Institut) se je zavzemal za čim širše pojmovanje Evrazije. V zagovoru je najprej predstavil tri pristope k opredelitvi Evrazije. Tisti »evrazionisti,« ki preučujejo regijo z romantičnega vidika (kakor npr. Savitsky), pogosto poudarjajo ruski etos kot prevladujočega v Evraziji. Ta vidik pomeni čustveno, holistično in duhovno alternativo zahodnemu razsvetljenstvu. Bolj pragmatični evrazionisti se ukvarjajo z vprašanji državnih in mednarodnih komisij, ki na škodo Rusije raje težijo k izboljšanju odnosov med Evrazijo in Evropsko unijo. Tretje vrste evrazionisti pa poudarjajo pomen nastajajoče političnoekonomske tvorbe Evrazijske unije. Hann je mnenja, da so – kljub poudarku na gospodarstvu – države Evrazijske unije tesno povezane med seboj zaradi skupnih vrednot. Tako Hann navaja številne razloge, zaradi katerih naj bi označba »Evrazija« obsegala veliko večje ozemlje, kakor ji ga pripisujemo. Študije verskih praks v postsovjetskem prostoru naj bi, na primer, kazale na »združljivost« bistveno večje regije, ker številčno najbolj navzoče religije izhajajo iz istega abrahamskega vira. Tudi izkušnja socializma in vpliv komunističnih praks kažeta na edinstvo in velikost regije. Še več, za Hanna je Evrazija identična s starim svetom. Obsegala naj bi Evropo od Britanskega otočja in Azijo do Japonske, vključujoč Severno Afriko. Nadalje je bil za govornika pomemben podatek, do bo do konca stoletja Evropa obsegala le okoli 6 odstotkov svetovnega prebivalstva (upad od četrtrine pred sto leti) in dokončno izgubila svetovni hegemonski vpliv. Zato bodo migracije in vključitev v večjo regijo, kakor je Evrazija, po avtorjevem mnenju bistveno pomembne za Evropo. Avtor je sklenil svoj govor, češ da bo morala biti prihodnja politična tvorba na tem ozemlju federativne oblike. To bi znižalo transakcijske stroške potovanja od Berlina do Pekinga, preprečilo izgubo časa pri prečkanju mej in tako dalje. Ves avtorjev idealizem pa je naletel na bistveno vprašanje: je pričakovati, da bo na primer nemška finančna velikodušnost, ki dandanes včasih seže komaj do Grčije, dosegla kraje Srednje Azije ali Kitajske?

Predstavitve študij religioznosti v Srednji Aziji so bile na konferenci v ospredju. Sultonbek Aksakolov (Institut izmailskih študij, London) je spregovoril o tem, kako se je sovjetska verska politika do islamskih skupnosti spreminjala v Tadžikistanu med letoma 1943 in 1991. Leta 1943 so politični voditelji začeli popuščati verskim

voditeljem zaradi vojne potrebe po kohezivnosti, pa tudi zaradi velike rasti muslimanskega prebivalstva. To se je po vojni ob novih pritiskih spreminjalo do Stalinove smrti in nato znova pod Hruščovom do leta 1964. Kljub pritiskom režima je tako imenovani Svet za verske zadeve iz leta 1944 verskim skupnostim ponujal nekatere ugodnosti, na primer pravni status. Kljub ugodnostim pa je bil ta svet pod kontrolo sovjetske tajne službe, in to zato, da bi skupnosti ostale zveste sovjetski politiki. Tako so bile verske dejavnosti institucionalizirane prek imenovanja imamov in kalifov – to je omogočilo razvoj same verske skupnosti in večji nadzor režima. KGB je verske voditelje imenoval in s krajevnimi oblastmi registriral (nove) skupnosti. Verski voditelji so se tako uveljavili v domači verski skupnosti, pa ne zato, ker bi s tem postali politični voditelji, ampak predvsem zato, ker so jih imenovali ključni politični akterji. Verski voditelji torej kljub vsemu niso bili najprej predstavniki sovjetskega režima, ampak predvsem predstavniki verskih skupnosti.

Baris Pembeci (Univerza v Mugli, Turčija) je predstavila motivacijska in strukturna ozadja med islamskimi voditelji v kirgiškem Biškeku. Pembeci pravi, da se je številnim ljudem zaradi osebne negotovosti in družbene tranzicije (strukturna protislovja) težko ukvarjati z bistvenimi življenjskimi vprašanji. Zato naj bi razvili močne »strategije prilagajanja« glede eksistencialnih vprašanj zaradi iskanja varnosti. Prek te splošne predpostavke iz tako imenovane ontološke teorije varnosti je Pembeci preučevala motivacijo islamskih vernikov v času negotovosti. Odkriva, da vera in verske prakse pri ljudeh, ki izkusijo življenjske prelomnice, ponujajo nove možnosti motivacije in osebne utehe – tudi pri posameznikih, ki pred osebno ali družbeno krizo niso bili verni.

Ruziya Kamarova (Gumilyova univerza, Astana) je predstavila preučevanje novih praks nošenja hidžaba v Kazahstanu. Hidžab je pogosto v središču debat o verski prenovi in o vplivu islamskih skupnosti v javnosti, pa tudi pri debatah o vprašanju narodne istovetnosti. V Kazahstanu je hidžab za mnoge nekaj tujega, razen v skupnostih z močno (muslimansko) identiteto oziroma kjer je potreba po istovetnosti večja. Kazahstanci v diaspori se na primer v procesu odraščanja pri vprašanju svoje lastne narodne identitete pogosto opredelijo kot naravno islamski, a tudi oni omahujejo glede nošenja hidžaba. Po eni strani hidžab prinaša neko določeno občutje verskega zatočišča, romantično uteho, priložnost za pričevanje in izražanje pripadnosti. Po drugi strani pa ženske hidžab pogosto odložijo v družbah, ki islamu ali hidžabu niso naklonjene – posebno če to vpliva na pridobitev službe ali zaradi družbene sprejetosti. To še zaostri vprašanje, kako in če naj muslimanska obleka odseva etnično pripadnost.

Yulija Shapoval z iste univerze je predložila podrobno analizo pripovedi o spreobrnjenju h gibanju Hare Krišna v Kazahstanu. Avtorica je trdila, da so ta resda maloštevilna spreobrnjenja posledica nestabilnosti ob spremembi političnega režima in povečanja trga religij. Govorimo o ljudeh srednje starosti, ki izhajajo iz muslimanskega okolja in so nenaklonjeni novemu materializmu, zato se pogosto poistovetijo s tako imenovanim duhovnim komunizmom v postsovjetskem svetu. Pri spreobrnjenju igra pomembno vlogo kritika sodobne družbe, ki naj bi bila preveč povezana z egoizmom, s pohlepom in z materializmom. Spreobrnjenje prav

tako ponuja odgovor na izgubo mogočne ideologije po propadu Sovjetske zveze. Ideje Hare Krišna tako v svojem kozmopolitanskem pristopu zagotavljajo občutje (nekdanje) sovjetske edinosti in transnacionalnosti.

Konferenca je predstavila tudi izsledke o tekočih družbenih temah, kakor je odnos Rusije s sosedi. Na okrogli mizi je Zbigniew Wojnowski (Nazarbajeva univerza) spregovoril o odnosih med Rusijo in Ukrajino. Wojnowski je najprej orisal zgodovino odnosov med predsedniki obeh držav, med katerimi Juščenko – drugače od Kravčuka, Kučma in Janukoviča – ni bil posebno naklonjen Rusiji. Drugi vidik je zgodovina konfliktov o zemeljskem plinu, tretji pa zgodovina mednarodnih organizacij, prek katerih manjšine, kakor je ruska, predstavljajo najbolj ranljivo točko. Te kronologije kažejo, da Rusija nima enovite politike do Ukrajine, hkrati pa pomagajo razumeti priključitev Krima k Rusiji in konflikt na vzhodu Ukrajine. Wojnowski napoveduje federalizacijo Ukrajine, saj naj bi dogodki na Evromajdanu uživali le malo podpore pri Rusih na vzhodu Ukrajine: to je regija, do katere Rusija v tem trenutku ne kaže interesa, zato bo najbrž ostala v Ukrajini oziroma osamljena. Jeremy Smith (Vzhodnofinska univerza) je spregovoril o odgovoru držav Srednje Azije na dogodke v Ukrajini. Te države so podprle Rusijo z veliko mero zadržanosti ali pa so celo nasprotovale ruski politiki zaradi načela ozemeljske nedotakljivosti. Takšna drža je v nasprotju z dosedanja prakso močne srednjeazijske podpore Rusiji. Smith to pripisuje dejstvu, da je za srednjeazijske politike sedaj Evrazijska gospodarska unija po nepotrebem izgubila Ukrajino kot močno članico (predtem je uradni Kijev na čelu z Janukovičem unijo podpiral), zadržanost do Rusije pa naj bi bila tudi posledica slabitve ruskega gospodarstva, od katerega so te države odvisne in nenazadnje velikemu številu ruskega prebivalstva v državah Srednje Azije veliko pomenijo. Vendar to ne postavlja v ranljiv položaj samo Srednje Azije, ampak tudi Rusijo, in to v korist Srednje Azije: oslABLJENA Rusija bo v iskanju mednarodne podpore prisiljena graditi na dobrih odnosih s Srednjo Azijo, tudi prek ruskega znižanja cen oboroževanja Srednje Azije in prek koncesij pri trgovanju. John Schoeberlein z Nazarbajeve univerze se je prav tako osredotočil na odnos Rusija – Srednja Azija. Zgoraj opisana dvoličnost srednjeazijskih držav (hkra-tna podpora in nasprotovanje Rusiji) je razumljiva. Zgodovinske povezave, tradicionalno skupni (ruski) jezik in gospodarski preplet močno povezujejo Srednjo Azijo z Rusijo. A ista odvisnost kaže tudi na šibke strani Srednje Azije. V teh državah je opozicija svojim lastnim vladam slabo razvita, to pa lahko razloži odsotnost večjega nasprotovanja državnikov Srednje Azije do Rusije. Po Schoeberleinovem prispevku je Elena Maltseva z iste univerze predstavila podatke o tem, kako Rusi sami razumejo položaj v Ukrajini. Rusko javno mnenje je precej bolj razdeljeno glede Evromajdana in Ukrajine, kakor je bilo pričakovati. Res je, da okoli 94 % anketirancev prejema novice zgolj od ruskih medijev in jih najbrž zato 83 % podpira Putinovo zunanjo politiko; 49 % jih močno – to je: je v vseh ozirih – podpira Putina, 50 % jih je pripravljenih sprejeti posledice nove »železne zaves« in življenja za njo. Večina se namreč ne boji prepovedi potovanja in drugih omejitev. Toda če je 48 % vprašanih odprto slabo razpoloženih proti ameriški politiki, jih 40 % želi izboljšanja rusko-ameriških odnosov. Maltseva nadalje odkriva, da podpora Puti-

nu raste zaradi vprašanja Krima, zaradi konfrontacije z Zahodom in tudi zato, ker Putin nima primernege tekmeča. Da bi rešili diskriminacijo proti Rusom v Ukrajini, si mnogi anketiranci želijo sankcij proti državam, ki Ukrajino podpirajo, vendar si tudi v tem niso enotni. Rusi na primer gledajo na Evropsko unijo bolj pozitivno kakor na ZDA. Fernando Casal Beroa (Univerze v Nottinghamu) je nato spregovoril o odnosih EU do Rusije. Program Vzhodno partnerstvo z Moldovo, Belorusijo, Ukrajino in z Južnim Kavkazom spodbuja sodelovanje teh držav z EU, in to prek gospodarstva, odprave viz, promocije človekovih pravic in podobnega. Toda – je bil ta program uspešen? Te države so si med seboj različne in njihovi državljani v tem partnerstvu pogosto ne vidijo toliko koristi, kakor bi jih imeli, če bi namesto z EU sodelovali z Evrazijsko unijo, kateri načeluje Rusija. Tudi državni voditelji se redkeje zanimajo za partnerstvo, saj je s finančnega vidika EU od partnerstva imela več koristi kakor te države, EU pa poleg tega postavlja resne zahteve po prenovi sodstva, po boju proti korupciji itd. Ob sklepu okrogle mize je Alexei Trochev (Nazarbajeva univerza) predstavil vprašanje politične ekonomije med Rusijo in sosedi. Glede priključitve Krima je jasno, da je bila odločitev sprejeta v naglici, zato je Rusija izgubila podporo ukrajinskega gospodarstva. Tudi nafta in plin sta v tem trenutku težko pridobljiva na krimskem področju. Toda na dolgi rok priključitev lahko pomeni pomemben prihodnji vir naravnega bogastva, če bo tehnologija to dopuščala. Priključitev številnih držav Evrazijski gospodarski uniji je prav tako in v glavnem pragmatično-gospodarske narave. Pri tem ni nujno to izraz podpore Rusiji, ampak iskanje dostopa do velikega ruskega trga.

Udeleženci konference so spregovorili tudi o vplivu sovjetske dediščine na narodno istovetnost. Dagikhudo Dagiev (Inštitut izmailskih študij) je predstavil vprašanje istovetnosti ljudstva Pamiri v postsovjetskem Tadžikistanu. Dagiev je trdil, da drugače od preostalih etničnih manjšin v državi, ki so v sovjetskem času tako kakor Pamiri uživale ugodno institucionalno politiko glede narodnosti, Pamiri niso zahtevali narodne neodvisnosti. Razlog naj bi bil v tem, da so se Pamiri pred ustanovitvijo sovjetskega Tadžikistana imenovali Tadžiki in je njihova identiteta le počasi prešla v pamirsko. Večina Pamircev tako svojo istovetnost razume kot tadžiško oziroma njej podobno. Naslednji govornik, Kairat Kurakbazev (Nazarbajeva univerza), je predstavil poglede o tem, koliko tako imenovani »sovjetski« spomin vpliva na istovetnost kazahstanskih učiteljev. Avtor je najprej problematiziral pojem »sovjetski« in vpliv spomina na identiteto v šolskem sistemu. Vse sovjetsko seveda ni bilo slabo; drugače kakor danes so takrat učitelji uživali poseben družbeni ugled in status. Toda »sovjetski« osebni pristop tako k učiteljem kakor k učencem je bil sila slabo razvit. Prav tako je močno pešalo izvirno raziskovalno delo (zaradi sovjetskega poudarka na golem reproduciranju znanja). Kurakbazev zato na koncu pove, da je te težave v postsovjetskem času težko spremeniti zaradi zakoreninjenih praks in spominov iz sovjetskega obdobja, ki oblikujejo identiteto učiteljev. Damira Umetbaeva (Evropska univerza Viadrina, Frankfurt) je nato spregovorila o narodnostih vprašanih v zgodovinskih učbenikih v sodobnem Kirgizistanu. Umetbaeva je trdila, da reprezentacije sovjetske preteklosti v učbenikih kažejo na popoln neuspeh popravka hegemonskih pomenov glede preteklosti.

Učbeniki so glede preteklosti namreč dvoumni in protislovni. Jezik učbenikov glede Sovjetske zveze nekritično niha med državo napredka in državo okupacije oziroma kolonije. Učbeniki včasih oba pola celo združijo v nepovezано celoto. Še več, večina učiteljev zagovarja prejšnji režim kot naprednega, če že ne odrešitjskega, sedanjega pa kot nezadostnega, saj naj bi vračal narod v preteklo in predsovjetsko klansko strukturo.

Sovjetska dediščina igra vlogo tudi v boju proti korupciji. Johan Engvall (Univerza v Uppsali) je predstavil rezultate raziskave o korupciji v Kirgiziji. Pod oblastjo Akajeva in Bakijeva se je korupcija spremenila v način vladanja in v način interakcije med državo in državljani. Korupcije ni mogoče pripisati zgolj neki določeni kulturi, saj je kirgiška korupcija postala neposredna in racionalizirana. Ker je korupcija vsesplošno navzoča, se ji je težko izogniti ali se proti njej boriti – še posebno ker so bili mnogi v začetku devetdesetih mnenja, da bo korupcija le prehodne narave in da jo bo reforma trga, v katero so bile vložene skoraj vse moči, samodejno znižala. Zgodilo se je nasprotno, k ukoreninjenju korupcije pa je dodatno prispevala tudi odsotnost demokracije in neodvisnih medijev. Protikorupcijski programi so v zadnjih letih resda prejeli precej (finančne) podpore države in mednarodne skupnosti, a kljub temu niso bili posebno uspešni. Engvall zato sklene, da je morda potrebna bolj centralizirano vodena protikorupcijska strategija, in to od zgoraj, kakor na primer v Gruziji. Zanimivo je tudi, kakor je pokazala raziskava Nat-suko Oka iz Japonske, da so v Kazahstanu podkupnine celo bolj pogoste in neposredne, kakor so bile v sovjetskem času. Anketno delo dr. Oka je povedalo, da je pohlep postal življenjska norma in da je neenakost v hitrem porastu. Ljudje razloge za takšen razvoj pripisujejo izgubi rigidne kontrole komunistične partije. Pohlep naj bi bil rezultat uporabe denarja kot mediatorja v neformalnih iskanjih rešitev, medtem ko je v komunističnem času – glede na mnenje ljudi – korupcija potekala prek tesnejših osebnih stikov in z vračili v naravi.

V sklepnem delu konference smo udeleženci obravnavali vprašanje pravičnosti, prava in sodstva v postkomunističnem svetu. Emilbek Dzhuraev (Srednjeazijska ameriška univerza) je spregovoril o kirgiški ustavi iz leta 2010. Najprej je izpostavil dejstvo, da med letoma 2010 in 2014 ta ustava ni bila spremenjena ali dopolnjena, to pa je najdaljše obdobje stabilnosti ustave v kirgiški zgodovini. Dzhuraev stabilnost ustave razlaga s političnim ravnovesjem (*balance of power*), zapisanim v ustavi, tega pa ni bilo v ustavah pred letom 2010. K ravnovesju je posebno pripomogla tako imenovana ustavna zbornica ustavnega sodišča, ki je od tega ustavnega sodišča dokaj neodvisna in ji je zaupana interpretacija ustave. Alexei Trochev (Nazarbajeva univerza) je predstavil vprašanje političnega vmešavanja v sodne postopke. Vprašanje, ki ga je Trochev odprl, je, kako se sodniki zmorejo upreti vmešavanju in političnim pritiskom, čeprav je to zanje tvegano in drago. Vprašanje je pomembno, saj lahko rezistenca sodnikov pomaga razumeti neformalne dimenzije sodne avtonomije, še posebno v državah, kjer je ta avtonomija najbolj potrebna. Avtorjeva analiza je pokazala, da se sodniki v deželah nekdanje Sovjetske zveze ponavadi upirajo le posamično, medtem ko se tisti v postkomunistični Evropi raje postavijo po robu s skupnimi močmi. Tako nekateri sodniki javnosti poročajo

o zlorabah zgolj posamično, drugi pa se odločajo za skupno stavko in podobno. Trochev je tudi pokazal, da se mnogi sodniki ne upirajo, ampak grožnje upoštevajo, se jim prilagodijo, gredo na bolniški dopust, delujejo kot lutke v rokah močnejših ali preprosto utihnejo na račun vedno manjšega javnega zaupanja v sodstvo. Tisti, ki pa se uprejo, pozneje laže izvajajo sodno neodvisnost (če niso zaradi svoje »upornosti« odstranjeni).

Peter Rožič

## Navodila sodelavcem

**Rokopis** znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

**Obseg** rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

**Naslov** članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).



**V besedilu navajamo citate** po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnic a k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov uredništva / Address of editorial</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Viceeditor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Scientific council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Vera Lamut
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Christian Gostečnik
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: [bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si](mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347